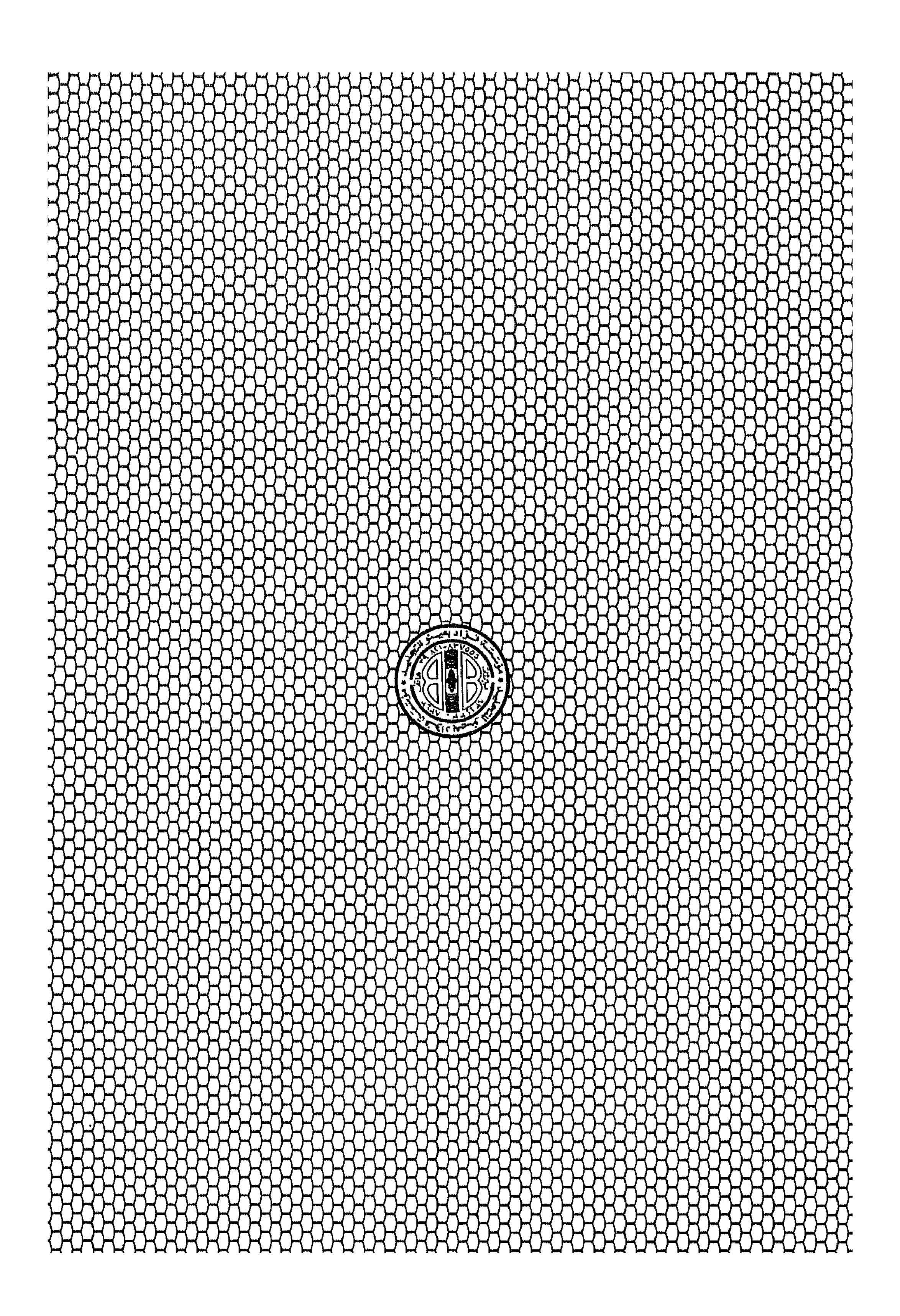
محمد حسين الطباطبائي

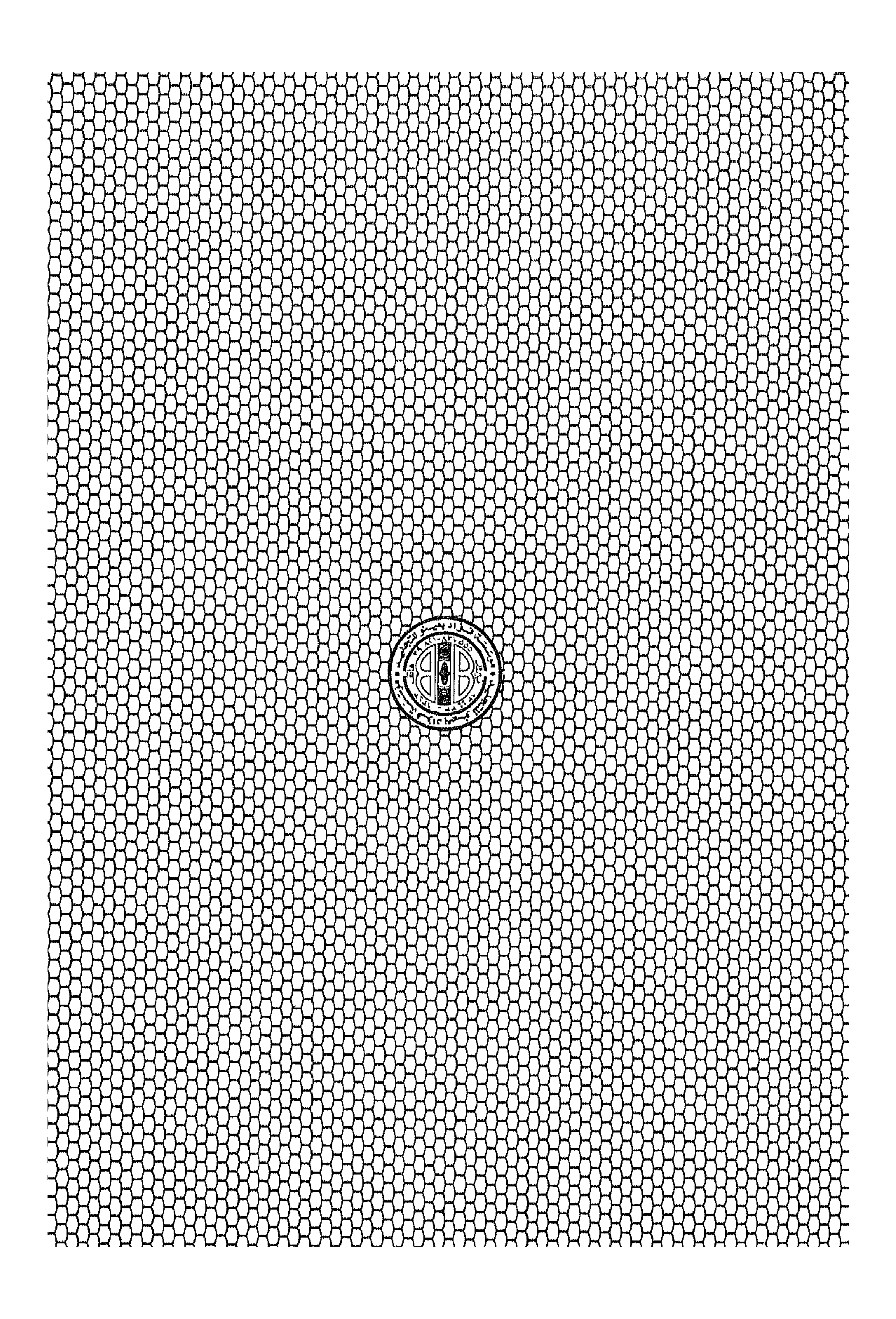
أسس الفلسفة

والمذهب الواقعي

تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري
تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني

دار التعارف للمطبوعات





أُسس الفلسفة

والمذهب الواقعي

أسس الفلسفة

والمذهب الواقعي

الجزء الثاني

تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري
تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

طبعة ثانية
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م



المكتب: شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية ابو علي طعام
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الجزء الثاني

إن أي فن لا يحتاج إلى التحليل العقلي بمقدار ما تحتاج الفلسفة إليه ، والفلسفة أيضاً لا ترتبط بأي شيء آخر بمقدار ما ترتبط بهذا التحليل ، وقد أدّى هذا الأمر ، لتتسم المسائل الفلسفية ـ بطبيعتها ـ بلون من الغموض والتعقيد . ومن هنا أيضاً تنبع حاجة الفلسفة الشديدة إلى المنطق .

واحتياج الفلسفة الشديد إلى التحليل العقلي قد لفت الفلاسفة ، ولا سيما فلاسفة أوروبا الحديثة إلى هذه الملاحظة ، وهي أنه قبل البدء في تحليل المعضلات الفلسفية وحل مشكلاتها ، لا بد من دراسة الإنسان وأفكاره وإدراكاته وكيفية نشاطه الذهني والعقلي ، وتقدموا في هذا المضمار إلى الحد الذي اعتقدوا فيه أن :

« الفلسفة هي الإنسان » .

وكان هذا الالتفات رائعاً وفي محله وهو يبينّ لنا ضمناً الأهمية الفائقة للمنطق الذي يشكّل جانباً مهمّاً من هذا المجال .

وهذا الكتاب أيضاً يولي هذا الأصل عناية خاصة فهو يتناول

بالدراسة ـ قبل كل شيء ـ إدراكات الإنسان وكيفية نشاطه الذهني والعقلي بأسلوب ينفرد به ، ومن اطلع على الجزء الأول منه يعرف أن ثلاث مقالات منه من مجموع أربع مقالات تتعلق بالإدراكات ، وكذا الجزء الثاني الذي نقدّمه اليوم للقرّاء الكرام فإنه يقتصر على هذا الموضوع .

ويحتوي هذا الجزء على مقالتين : إحداهما تحت عنوان :

« ظهور الكثرة في الإدراكات » ، وهي المقالة الخامسة ، والأُخرى تحت عنوان : « الإدراكات الإعتبارية » ، وهي المقالة السادسة .

فالمقالة الخامسة وإن لم تعنون بعنوان « الحس والعقل » ولكن النتائج التي تتوقّع من مباحث الحس والعقل والتجربة والتعقل تؤخذ من هذه المقالة ، وكما يعلم القارىء الكريم فإن النزاع بين الحسيين والعقليين يشكل جانباً مهماً من الدراسات الفلسفية والمنطقية ومباحث علم النفس الحديث .

فنحن نجد مواضيع في المقالة الخامسة لم يهتم بها القدماء اهتماماً كاملاً ولم تشقّ فيها الفلسفة ولا المنطق ولا علم النفس الحديث طريقاً ، أي أن التحقيقات الواردة في هذه المقالة تعتبر خطوة جديدة في عالم الفلسفة .

أما المقالة السادسة فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه ، وحسب ما وصل إليه علمنا فإن هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة في هذه السلسلة من المقالات ، وهو الموضوع المتعلق بالتمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الإعتبارية ، وسيتضح هذا الأمر من مراجعة المقالة ذاتها .

ويؤسفني أن يكون قد مرّ عام كامل على ظهور الجـزء الأول من هذا الكتـاب ، ففي خـلال هـذه الفـترة حـاولت مـا أمكنني وإلى الحـد الـذي سمحت به ظروفي أن أكتب تعليقة على هـاتين المقـالتين وأن أوضـح بعض الجوانب وأضيف أشياء عندما ألمس حاجة للإضافة ولكن التوفيق لم يحالفني لأتمّ ما يتعلق بالمقالة السادسة .

وكنت أتصور في أول الأمر أن إكمال تلك المقالـة سيؤخر ظهـور هذا الجـزء ثلاثـة أشهر أخـرى ولست أرغب في تأخـيره أكثر من هـذا لا سيما مـع حرص ونفاذ صبر القراء الكرام الذين اطلعوا عـلى الجزء الأول منـه ، ومن ناحيـة أخرى فإن هذه المجموعة من المقالات قد أكمل تأليفها الأستاذ المؤلف أدام الله بقاءه ولا بد من الإسراع لتحضير المقالات الأخـرى وجعلها في متنـاول القراء الراغبين في هذا الكتاب ، لهذا السبب ومـع بقاء قسم مهم من تلك المقـالة من دون تعليق وهـو يحتوي عـلى مسائـل دقيقة وحسـاسة ومـع أنني هيأت بعض التعليقات له ولكنني صرفت النظر عن إتمامها آمـلاً أن يستفيد القارىء الكريم فائدة وافية من متن المقالـة نفسها حيث أَلِفَ أسلوب هـذه المقـالات وتعرّف عـلى طريقتهـا . ومن الطبيعي أننـا إذا بنينـا عـلى كتـابـة التعليقات للمقالات الأخرى بهذا الشكل فإن إتمامها سيستغرق فترة طويلة من الزمن مع الأخذ بعين الإعتبار العوائق والموانع التي تقف في طـريقي ، فلهذا السبب لعلنا نسلك طريقاً آخر مع ما تبقى من تلك المقالات .

* * *

ومع أن الظفر بالمعميات الفلسفية يعتـبر غايـة آمال الإنسـان ومنتهى رغبتـه الغريـزية ، ونجـاحه في هـذا السبيل يسعـد أعماق ضمـيره ، ولكن الغموض والتعقيد الطبيعي اللذين يغلفان المواضيع الفلسفيـة من ناحيـة ،

وجمودها وتحجرها أي بُعدها عن العواطف والشعور واقتصارها على المنطق والتعقل المحض من ناحية أُخرى ، قد أظهر الفلسفة عند أغلب الناس بشكل عبوس مكفهر .

ولكننا لا نشك في أن أسلوب الكتابة وطريقة التفهيم ، يعتبر عاملاً مهماً في تبسيط أو تعقيد المواضيع ، ولهذا فنحن نسعى ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الجزء الأول ـ لنذكر مواضيع سهلة الفهم في هذا الكتاب بعيدة عن الإصطلاحات اللامفهومة ليكون على مستوى يفهمه من كان له اطلاع في الفلسفة ولو كان اطلاعاً يسيراً .

ويدل حُسن الإستقبال والعناية الشديدة التي أبداها الراغبون في العلم والمعرفة بالنسبة للجزء الأول على أن سعينا قد حقق نتائجه .

ولا يفوتنا أن نذكر هذه الملاحظة ، وهي أن كثيراً من الناس ظنّوا أن الهدف الأَساسي من تأليف هذا الكتاب هو نقد وردّ الفلسفة المادية ، لذا نجد أَنفسنا مضطرّين لنؤكّد من جديد في مقدمة هذا الجزء أن هدف هذا الكتاب والمقصود منه أرفع من هذا وأرقى ، ولو كان هدفنا ردّ الفلسفة المادية وبيان أخطاء المادية الديالكتيكية لما كلفنا أَنفُسنا مثل هذا الجهد وطرحنا هذه المباحث الفلسفية العميقة الدقيقة ، فنحن في هاتين المقالتين نواجه مسائل وبحوثاً ما شمّ رائحتها اتباع الفلسفة المادية ، وأقلّ فائدة يكسبها القارىء العزيز من هاتين المقالتين هي أنه يدرك بوضوح أن الماديين بعيدون عن هذه المرحلة بفراسخ عديدة وهي المرحلة التي غاص فيها كبار فلاسفة الشرق والغرب إلى الأعماق ، وأخذوا يفتشون في الأَفكار والإدراكات والعقل والمعقول . فالماديون لم يستطيعوا الاقتراب من هذه المرحلة ، ولا علم لديهم على الإطلاق عن مئات الملاحظات الظريفة التي

هي أدّق من الشعرة والموزّعة في أطراف هذه البحوث .

والهدف الأساسي لهذا الكتاب ـ كما ذكرنا ذلك في مقدمة الجزء الأول منه ـ هو إيجاد نظام فلسفي رفيع يقوم على أساس الإستفادة من الجهود القيمة للفلاسفة المسلمين التي امتدت ألف عام من الزمن ، ومن ثمار التحقيقات الواسعة الرائعة لعلماء الغرب ، ومن استخدام ملكة الإبداع والابتكار . ولهذا نشاهد في هذه المجموعة من المقالات ، تلك المسائل التي كان لها دور أساسي في الفلسفة القديمة ، ونلاحظ فيها المسائل التي تهتم بها الفلسفة الحديثة ، ونجد أيضاً ضمنها أموراً لم تتناولها الفلسفة الاسلامية ولا الفلسفة الأوروبية بالدرس والتحقيق .

ولم يختص العلم ولا المعرفة بزمان معين ، ولم ينحصرا في أمة بعينها ، ولا في شعب وحده ، ولو كان العلم منحصراً في أشخاص معينين ، لما حقق هذا التقدم الباعث على الحيرة الذي نشاهده اليوم في عصرنا الراهن .

فالوضع المتميز للحضارة البشرية المعاصرة ، وذوبان المسافات بين الأمم والشعوب ، والإنفتاح الحاصل بين الشرق والغرب فيما يتعلق بالمعارف والمعلومات ، ـ كل هذه ـ توفر أفضل الفرص للمحقّق لكي يستفيد من نتائج قرون من التحقيق والدراسة والعذاب جاءته من طرق مختلفة ، وهو يستطيع أن يستغل طاقات الإبداع الكامنة في نفسه ، ويفتح بها سُبلاً جديدة ويقتحم آفاقاً رفيعة ، وبفضل هذه الفرص والجهود المبذولة في هذا السبيل ، استطاع العلم وتمكنت الفلسفة من قطع مراحل جديدة وتحقيق تقدم ملموس .

طهران ـ شهراسفند ١٣٣٣ هـ . ش

مرتضى المطهري

مقدمة المعلق

إن الموضوع الذي نريد أن نتناوله في هذه المقالة يشبه تلك المواضيع المطروحة في المقالات : الثانية والثالثة والرابعة من حيث كونها متعلقة بالعلوم والإدراكات البشرية . ففي هذه المقالة نتناول الإدراكات الذهنية بالدرس والتحقيق من ناحية خاصة ، وهذه الناحية الخاصة عبارة عن الدراسة حول : « كيفية حصول الكثرة في الإدراكات » .

ولعلّ القارىء الكريم يتصور بادىء ذي بدء ، إن ناحية حصول الكثرة في الإدراكات ليست بحاجة إلى دراسة ولا إلى تحقيق ، ذلك لأن كثرة الإدراكات تابعة لكثرة المدركات ، فنحن نجد في أذهاننا إدراكات وتصورات كثيرة ، لأن أشياء عديدة موجودة فيها وراء أذهاننا ، ولما كانت تلك الأشياء الواقعية الخارجية كثيرة ومتعددة وهي التي تولّد فينا الإدراكات عندما تتصل بها قوانا المدركة ، فهي إذن بالضرورة والحتم ، تصبح منشأً لإدراكات كثيرة ، ولكننا نلفت انتباه القارىء العزيز إلى أن هذه المقالة ليست ناظرة إلى هذا القسم من الكثرة في الإدراكات ، وذلك لأن هذا القسم من الكثرة في الإدراكات بالذات يتعلق بكثرة المدركات الخارجية ، وبالتبع يتعلق بالإدراكات ، أما ما نقصد إليه في هذه المقالة فهو الكثرة المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها ، ولا علاقة لها إطلاقاً بكثرة المدركات

الـواقعيـة . وبعبـارة أخـرى ، فـإن الكـثرة التي سبقت إلى ذهن القـارىء الكريم ـ أي كثرة الإدراكـات الآتية من كـثرة المدركـات ـ نابعـة من ناحيـة الذهن الانفعالية ، وأما ما هو مقصود في هذه المقالة فهو الكثرة النـاشئة من ناحية الذهن الفعالة ، وعاملهـا الأصلي هـو التكثير الـذي يقوم بـه الذهن نفسه .

وفي ضمن شرحنا لكيفية حصـول الكثرة في الإدراكـات نبيّن طـريق الحصول على الإدراكات لنعرف من أي سبيـل ترد الإدراكـات والتصورات إلى الذهن ، وما هي حدود قدرة الذهن على كسب المجهـولات ، وما هي حدود قدرة الذهن البشري على التدخل والحكم .

ففي هذه المقالة ولو أننا لم نعنون بحثاً بعنوان :

« الحس والعقـل » ولكن النتيجـة التي تنتـظر من مـوضـوع الحس والعقل يمكن انتزاعها من المواضيع المختلفة لهذه المقالـة ، وذلك لأننـا نبيّن ضمن مواضيع هذه المقالة ، ما هـو لون الإدراكـات التي تنطبـع في الذهن ويصورها عن طريق الإنعكاس من إحـدى الحواس الخـارجية أو الـداخلية لـظاهرة معينـة ، ومـا هـو لـون الإدراكـات التي ليست من هـذا القبيـل ، والذهن في هذه الحال يظفـر بالإدراكـات عن طريق غـير طريق الإحسـاس المباشر .

وبسبب أن هـذا الموضـوع وهو « كيفيـة ظهور الكـثرة في الإدراكات الذهنية » لم تتنـاوله الفلسفـة القديمـة ولا الفلسفة الجـديدة ولا علم النفس الحديث بالنقد والتحليل ، فمن الممكن أن لا يـأنس إليه القـارىء الكريم ولا ينسجم مـع ذوقـه ، ولكننـا نسعى في التعليقـات أن نقـرّب المـوضـوع ونبسـطه بالإصـطلاحات والأمـور المأنـوسة لـدى أذهان قـرائنـا الأعـزاء ،

ولا سيما عندما يتعلق الأمر بنظريات الفلاسفة المحدثين ، فنحن نحاول بكل ما نستطيع وبما يتناسب مع هذه المقالة أن نقرّب ونقارن وننقد ونحكم بينها بشكل أوسع من غيرها .

* * *

كما ذكرنا في مقدمة المقالة الرابعة فإن المسائل المتعلقة بالعلم (الإدراك) تتميز بأهمية فائقة سواء أفي الفلسفة القديمة أم في الفلسفة والعلوم الحديثة ، وقد وقف فلاسفة أوروبا ومحققوها في القرون الأربعة الأخيرة معظم جهودهم لدراسة هذه المسائل ، بحيث يمكن أن يقال : إن محور المسائل الفلسفية في أوروبا هي هذه المسائل الثلاث :

١ ـ قيمة المعلومات .

٢ ـ طريق الحصول على العلم .

٣ ـ تعيين حدود العلم .

فالاختلاف في المسألة الأولى يفصل الفلاسفة عن السوفسطائيين ، ويُميّزُ أصحاب اليقين من الشكّاكين ، والاختلاف في المسألة الثانية يقسم علماء أوروبا إلى فئتين رئيسيتين هما العقليون والحسيون ويثير بينهم نزاعاً صاخباً ، أما الاختلاف في المسألة الثالثة فهو يستلزم اختلاف نظريات العلماء وعقائدهم بالنسبة للفلسفة العقلية التي تعدّ الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) أوضح مصاديقها وهي التي كان يسميها القدماء (العلم الكلي) و (الفلسفة الحقيقية) ، بحيث ظن بعضهم أن التحقيق في هذا الفن ، واصدار الحكم بالنسبة لمسائله نفياً أو إثباتاً ، هو أمر خارج عن حدود قدرة الذهن البشري ، بينما يعتقد البعض الآخر إنه أكثر الفنون يقيناً وأبعدها عن الحاجة .

فالمسألة الأُولى من هذه الثلاث قد مرّ التحقيق فيها وذلك في المقالة الرابعة ، وأما المسألتان الأخريان مع إضافة بعض الأُمور الأَساسية الأُخرى فقد خصصنا لدراستها هذه المقالة ، ولكي يصبح القارىء الكريم متمتعاً برصيد ذهني كافٍ من أجل استيعاب ما يدور في هاتين المسألتين نذكر بعض المقدمات :

طريق الحصول على العلم :

يدور البحث في هذا الموضوع حول هذا الأمر :

ما هو المبدأ والمنشأ الأولي للعلم البشري ؟ وما هي كيفية الإدراكات الإبتدائية أي العناصر الأولية البسيطة للإدراكات ؟ ومن أي طريق تظهر ؟

وبعبارة أُخرى : نحن نعلم أن التفكير يعني صياغة المركبات من الأمور البسيطة وتكوين القضايا من المفردات وتشكيل القياسات من القضايا ثم أَخذ النتائج منها ، ومن ثم توجد الفلسفة والعلوم من هذه القياسات والنتائج . إذن اللبنة الأَساسية للتفكير هي المفردات والأُمور البسيطة ، وهنا لا بد أن نبحث عن هذه المفردات والأُمور البسيطة التي هي اللبنة الأَساسية للتفكير البشري من أين تأتي ومن أي طريق تعرض الذهن البشري ؟

والقدر المتيقن أن هذا الموضوع كان منذ الأَزمان الغابرة وحتى العصر الحاضر مورد إهتمام البشرية ، وقد استمر فيه اختلاف الآراء بأشكال متعدّدة .

ولا يوجد في أيدينا الكثير من آراء علماء اليونان قبل سقراط ، وكما يقال فإن أَغلب هؤلاء العلماء ـ ومن جملتهم السوفسطائيون ـ كانوا من أَصحاب الحس ، أي إنهم يعتبرون مبدأ ومنشأ جميع التصورات

والإدراكات الجزئية والكلية ، المعقولة وغيرها هي الحواس ، ويعتقدون أن السبيل الوحيد لحصول الإنسان على الإدراكات هي الحواس التي منحت له .

والذي وقف في تلك العصور موقفاً مخالفاً تماماً لهذه النظرية هو أفلاطون .

أفلاطون :

كان يعتقد ـ حسب ما ينسب إليه عادة في تاريخ الفلسفة ـ أن العلم والمعرفة لا تتعلق بالمحسوسات لأن المحسوسات متغيرة وجزئية وزائلة ، أما متعلق العلم فهو لا بد أن يكون ثابتاً وكلياً ودائماً . فالمعرفة الحقيقية هي إدراك « المُثُل » التي هي واقعيات كلية ودائمة ، وهي من المعقولات وليست من المحسوسات . وقد حصلت هذه المعرفة العقلية لروح كل واحد منا قبل أن يأتي إلى هذا العالم ، وذلك لأن الروح قد كانت في عالم المجردات قبل أن تجيء إلى هذا العالم ، وكانت تشاهد « المثل » هناك ، ثمّ بعد أن جاورت وخالطت البدن وأشياء هذا العالم نسيت تلك المثل ، ولكن لما كانت أشياء هذا العالم نماذج وظلالاً من تلك الحقائق فإن الروح بمجرد احساسها بهذه النماذج تتذكر تلك السوابق ، إذن ، فالإدراكات الحاصلة للإنسان في هذا العالم ليست أشياء جديدة وإنما هي تذكّر للعهد السابق .

هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون تحتوي على عدة أمور :

١ ـ الروح موجودة قبل تعلقها بالبدن .

٢ ـ تستبطن الروح منذ تعلقها بالبدن معلومات ومعقولات كثيرة .

٣ ـ العقل مقدّم على الحس ، وإدراك المعاني الكلية مقدّم على إدراك الجزئيات .

٤ ـ الطريق للحصول على العلم هو مشاهدة المُثُل .

ومنذ عصر أفلاطون نفسه وعلى يد تلميذه أرسطو ، بدأت المعارضة النظرية ، فأنكر أرسطو وجود المعلومات القبلية بل أنكر وجود الروح قبل البدن ، وكذا تقدّم العقل على الحس ، وتقدّمت الإدراكات الكلية على الإدراكات الجزئية .

أرسطو :

تقوم نظرية أرسطو في باب العلم والمعرفة ، على أساس أن الروح في البدء على حدّ القوة والاستعداد المحض ، وهي لا تملك بالفعل أيّ معلوم أو معقول ، وجميع المعلومات والمعقولات تظفر بها تدريجياً في هذا العالم .

وبعد أرسطو جاء أتباع مذهبه بتقسيم للعقل بلحاظ المراحل المختلفة والدرجات المتفاوتة التي يطويها العقل في سبيل تحصيل المعرفة ، من قبيل هذا التقسيم : العقل بالقوة ، العقل بالملكة ، العقل بالفعل ، العقل المستفاد (مع اختلاف بيانهم في تقرير هذه المراتب) ، ويقال أن أوّل من بيّن هذا التبويب حسب مذهب أرسطو هو الإسكندر الأفريدوسي من حكماء الاسكندرية .

وحسب نظرية أرسطو يكون إدراك الجزئيات مقدّماً على إدراك الكليات ، أي أن الذهن يظفر بإدراك الجزئيات أولاً ثم يأخذ بالتجريد والتعميم بوساطة القوة العاقلة فينتزع المعاني الكلية . إن نظرية أرسطو في باب تحصيل المعرفة تشمل أمرين رئيسيين :

١ ـ لا يملك الذهن في البداية أي معلوم ومعقول ، بل جميع الإدراكات والتصورات ، الجزئية والكلية تحصل للنفس في هذا العالم .

٢ ـ الإدراكات الجزئية مقدّمة على الإدراكات الكلية .

ولكنـه لم تصل إلى أيـدينا وثيقـة لنعرف منهـا هـل أن أرسـطو يعمم القسم الثاني من نظريته ليشمل جميع المعلومات والمعقولات ، أي حتى ذلك القسم من التصورات العقلية التي تسمى في منطقه بـ « البديهيات الأوليـة » هي من هـذا القبيل فكـان يعتقد أن البـديهيـات الأوليـة العقليـة مسبـوقـة بـالإدراكات الجـزئية الحسيـة أيضـاً أم أن هـذا القسم من النـظريـة يختص بالماديات وبالكليات المنطبقـة على الأفـراد الماديـة ، وأما البـديهيات الأوليـة فكان يعتقد أنها تحصـل بالتـدريج وبصـورة ذاتية للعقـل وبدون تـدخل أو وساطة الإدراكات الجزئية الحسية ، أي أنه كان يـرى أن العقل يبـدع هذه التصورات من ذاته . وبالتالي فإن هذا الجانب المهم من نظرية أرسطو يبقى معتـماً غير واضـح ، وقد دفـع عدم الـوضوح الـذي يغلف نظريتـه العلماء للحـيرة فشرحوا نـظريته في بـاب العقل والحس بشكـل مختلف ، فبعضهم اعتـبر أرسـطو حسيـاً ، والبعض الآخـر اعتــبره عقليـاً ، وبعضهم اتهمــه بـالتذبـذب . وسوف نعـود إلى الحديث حـول هذا المـوضوع في نهايـة هذه المقدمة .

الحكماء المسلمون :

تبنى هؤلاء العلماء غالباً نـظرية أرسـطو في باب كيفيـة حصول العلم والمعرفة ووافقوه على كلا قسميها اللذين مرّ شرحهما آنفاً ، أي أنهم اعترفوا من ناحية بأن نفس الإنسان في حـالة الـطفولـة في وضع القـوة والإستعداد المحض وهي صفحـة بيضاء لم يكتب فيهـا شيء ولها الإستعـداد فقط لتقبل الكتابة وهي لا تملك بالفعل أي معلوم أو معقول ، وكانوا من ناحية أخرى يعتبرون الإدراكات الجزئية الحسية مقدمة على الإدراكـات الكلية العقليـة . وعلاوة على هذا فإن الجـزء المهم من نظريـة أرسطو ، والـذي بقي غامضـاً

مبهماً أصبح واضحاً في نظرية العلماء المسلمين ، وذلك لأن هؤلاء العلماء قد صرّحوا بأن جميع التصورات البديهية العقلية هي أمور انتزاعية ينتزعها العقل من المعاني الحسية ، والشيء الذي يجب التنبيه عليه ، هو أن هناك فرقاً بين انتزاع المفاهيم الكلية التي تنطبق على المحسوسات من قبيل مفهوم الإنسان والفرس والشجر وانتزاع البديهيات الأولية والمفاهيم العامة من قبيل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والإمتناع ، وهذا الفرق هو أن انتزاع الفئة الأولى يحصل للعقل من طريق تجريد وتعميم الجزئيات المحسوسة بشكل مباشر ، وأما الفئة الثانية فهي منتزعة بشكل آخر ، وبعبارة أخرى : إن الفئة الأولى هي نفس الصور المحسوسة التي وردت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس ، ثم قال العقل بما يتمتع به من قوة التجريد بصياغة معنى كلي من تلك الصور المحسوسة ، ولكن الفئة الثانية لم ترد إلى الذهن من طريق الحواس مباشرة وإنما الذهن بعد أن يظفر بالصور الحسية فإنه يقوم بنشاط خاص وترتيب معيّن لينتزع هذه المفاهيم من تلك الصور الحسية . ولهذا تسمى الفئة الأولى بالإصطلاح الفلسفي بـ « المعقولات الأولى » ، والفئة الثانية المعتمدة على الفئة الأولى بـ « المعقولات الثانية » . وهذه المعقولات الثانية الفلسفية هي التي تشكّل البديهيات الأولية للمنطق وموضوعات أغلب مسائل الفلسفة الأولى . وعلى الإجمال فإن المعقولات الأولى والمعقولات الثانية مسبوقة جميعاً بالإدراكات الجزئية الحسية .

ويكفينا في هذا الصدد أن نذكر قول صدر المتألهين في كتابه الشواهد الربوبية وكتابه الأسفار شاهداً على ما نقول :

فهو في الإشراق التاسع من الشاهد الأول من المشهد الثالث من كتاب الشواهد الربوبية يقول :

« إن أول شيء يحدث من آثار المحسوسات التي هي معقولة بالقوة ومجتمعة في مخزن قوة التخيل (الحافظة) هي البديهيات وهي عبارة عن الأوليات والتجربيات . . . » .

ويقول في الأسفار في مبحث العقل والمعقول بعد أن يبين عمل الآلات الحسية :

« إن الحواس بمنزلة جواسيس مختلفة تجلب الأخبار من أطراف متعددة ، والنفس تستفيد عن طريق هذه الجواسيس »

ثم يواصل حديثه قائلاً :

« ثم إن هذه التصورات تجعل النفس مستعدّة للظفر بالبديهيات الأولية التصورية والبديهيات الأولية التصديقية » .

وليس مستغرباً أن نذكر في هذا المجال حديث المتكلم والمفسرّ المعروف الإمام الفخر الرازي في تفسيره الكبير :

يقول الفخر الرازي في ذيل الآية الكريمة :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [الآية ٧٨ ـ سورة النحل]

« الإنسان خُلق في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء ثم قال وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ، والمعنى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله فالله تعالى أعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم وتمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير فنقول : التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية وإما أن

تكون بديهية ، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية ، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول : هذه العلوم البديهية إما أن يقال إنها كانت حاصلة منذ خلقنا أو ما كانت حاصلة ، والأول باطل لإنا بالضرورة نعلم أنا حين كنا أجنة في أرحام الأمهات ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء ، وأما القسم الثاني فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أُخرى فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أُخرى إلى غير نهاية وكل ذلك محال » .

ثم يقول الفخر الرازي بعد ذكر هذا الإشكال :

« وهذا سؤال قوي مشكل وجوابه أن نقول إن الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا ثم أنها حدثت وحصلت ، أما قوله فيلزم أن تكون كسبية ، قلنا : هذه المقدمة ممنوعة بل نقول إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر »(١) ، وليس عن طريق الكسب والإستدلال ، ثم يفصل الجواب ولكن تفصيله ليس خالياً من النقص .

كانت هذه نظرية العلماء المسلمين في هذا المجال ، ولكنه في نفس الوقت يوجد جانب مهم آخر في نظرية هؤلاء العلماء قد بقي مبهماً غامضاً ، وهذا الجانب هو المتعلق بكيفية انتزاع البديهيات الأولية العقلية

---

(١) تفسير الفخر الرازي ـ المجلد الخامس من الطبعة القديمة ص ٥٠٠ .

من المحسوسات ، فهؤلاء العلماء معْ أنهم يصرحون بأن العقل ليس قادراً على إبداع تصوّر من عند نفسه ، وحتى البديهيات الأُولية التصورية للمنطق التي تشكل موضوعات أغلب مسائل الفلسفة الأُولى فهي أُمور انتزاعية ، ولكنهم لم يبينوا كيفية انتزاع هذه المفاهيم وكيفية عمل الذهن ومن أي طريق وبأي نحو يظفر بهذه المفاهيم ، ومن الواضح أن لهذه الأُمور أُهمية كبيرة . ويذكر هؤلاء العلماء دائماً في المنطق والفلسفة مجموعة من المعاني والمفاهيم (من قبيل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والإمتناع وغيرها) مطلقين عليها عناوين « المفاهيم الإنتزاعية » أو « المعقولات الثانية » أو « الخارجة المحمولة » ، ويشعرون أن هذه المعاني والمفاهيم قد جاءت بطريقة الإنتزاع من معان أُخرى (الماهيات : من قبيل الفرس والشجر والإنسان والبياض والسواد والشكل وغيرها) ، ولكنهم لا يقدّمون أي توضيح حول هذا الإنتزاع ماذا يعني ، وكيف تولد هذه المعاني من تلك المعاني مع أن هذه المفاهيم مغايرة لتلك المفاهيم ، وهل يمكن في الواقع أن يولد مفهوم مفهوماً آخر ؟ أو أن يرد إلى الذهن معنى من طريق الحس مثلاً ثم يجرّ معه معنى آخر لا سابقة له في الذهن ، وإنما الذهن بالنسبة إليه خال وعار تماماً ؟ ! ! !

لقد اهتمت هذه المقالة لأول مرة في تاريخ الفلسفة بهذا الموضوع الحساس ، وبينت كيفية وترتيب انتزاع هذه المفاهيم باضافة مواضيع أُخرى مهمة ومطلوبة .

النظريات الحديثة :

لقد طرحت هذه المسألة للبحث في أوروبا منذ القرن السادس عشر فما بعد بشكل آخر وأثارت صراعاً عظيماً ، ويختلف مسير هذه المسألة بين الأُوروبيين مع ما مرّ علينا منذ قليل من حيث الشكل والكيفية .

وانقسم العلماء الأوروبيون بالنسبة إلى هذه المسألة (طريق الحصول على العلم) إلى فئتين : فئة تُسمى بالعقليين والثانية تسمى بالحسيين .

العقليون :

تعتقد هذه الفئة بأن الإدراكات الذهنية على قسمين : الأول تلك التي ترد الذهن عن طريق إحدى الحواس ، والثاني تلك الإدراكات التي يبدعها الذهن من ذات نفسه ، وهي فطرية ومن الخواص الذاتية للعقل ، وحسب ما يعتقد العقليون فإن هذه التصورات لا مبدأ ولا منشأ لها سوى العقل ، وقد حصلت للعقل قبل أي حس واحساس ، ولو فرضنا أنه لم ترد إلى الذهن أي صورة محسوسة فإن الذهن واجد هذه التصورات في ذات نفسه .

ويذكر ديكارت ـ زعيم العقليين ـ بعض المفاهيم والتصورات من قبيل الوجود والوحدة وحتى البعد والشكل والحركة والمدة ، ثم يقول إن هذه التصورات لا تعتمد على الحس إطلاقاً بل هي فطرية وذاتية للعقل . وظهر بعد ديكارت جماعة من الفلاسفة يسلمون بأصول معتقداته مع شيء من الإختلاف ويعتقد ديكارت وسائر العقليين أن العلم الحقيقي الذي يمكن الإعتماد عليه والإطمئنان به هو الحاصل عن طريق المعقولات الفطرية . وقد ذكرنا في مقدمة المقالة الرابعة حديث ديكارت واتباعه (ليرجع من شاء إلى الجزء الأول ص ١٩٧ ـ ٢٠١ من الترجمة العربية لهذا الكتاب) .

ويقول «كنت» أيضاً بالمعاني الفطرية ولكن بشكل آخر ويسمي بعض التصورات الأخرى بـ « ما قبل الحس والإحساس » ويعتقد «كنت» أن مفهوم الزمان والمكان وما يتفرّع منهما هو من هذا القبيل . وهو يعدّ جميع

المفاهيم الرياضية فطرية وضمن ما قبل الحس والإحساس .

وحسب نظرية العقليين تكون العناصر العقلية الأولية البسيطة على قسمين : الأول المعقولات التي ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية ، وتقوم القوة العاقلة بتجريدها لتصوغ منها الصورة الكلية والمعقولة . القسم الثاني المعقولات الفطرية وهي من الخواص الذاتية للعقل ولا تعتمد إطلاقاً على الحس والإحساس .

الحسيون :

يعتقد هؤلاء أنه لا معنى للتصورات الفطرية الذاتية ، فالذهن في البداية مثل صفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء ثم تتكاثر فيها الكتابة عن طريق الحواس الخارجية والحواس الداخلية ، ولا يؤدي العقل أيّ عمل سوى التجريد والتعميم والتحليل والتركيب فيما يرد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس . فجميع التصورات الذهنية وبدون استثناء إنما هي صور يعكسها الذهن بوساطة الآلات الحسية عن الظواهر الخارجية من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة وغيرها ، أو عن الظواهر النفسية من قبيل اللذّة والألم والشوق والإرادة والشك واليقين وغيرها ، ثم يصوغ معاني كلية منها بقوة التجريد والتعميم ويوجد منها صوراً متنوعة بوساطة قوة التحليل والتركيب .

وزعيم هذه المجموعة هو « جون لوك » الانجليزي ، وتنقل عنه جملة معروفة في هذا الباب أصبحت مثلاً في لغتهم : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل ذلك في الحس » ،

وحسب هذه النظرية فإن العناصر الأولية للعقل البشري تنحصر فيما يرد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية وسوف نثبت

في هذه المقالة بطلان هاتين النظريتين المشهورتين في أوروبا ، فلا النظرية العقلية صحيحة ولا النظرية الحسية ، فليست الحقيقة كما يقول العقليون بأن العقل واجد لبعض المفاهيم والتصورات بالفطرة وبالذات ، وليست هي كما يظن الحسيون من أنّ محتويات الذهن منحصرة فيها يعكسه بوساطة الحواس الخارجية أو الداخلية من الظواهر الخارجية أو الظواهر النفسية . وبعبارة أخرى فإننا سوف نثبت أنه لا كما يقول العقليون من أنّ للعقل خاصية ذاتية يبدع بها بعض المفاهيم من ذات نفسه ومن دون تدخّل أي قوة أخرى ، ولا كما يدعي الحسيون من أنّ عمل العقل ينحصر في التجريد والتعميم والتحليل والتركيب للصور المحسوسة ، وإنما تقوم القوة المدركة للإنسان بنشاط آخر نسميه نحن بنوع خاص من الانتزاع ، ويطلق عليه في هذه المقالة عنوان « الاعتبار » . وهذا الاعتبار أو الانتزاع هو الذي يوجد في الذهن البديهيات الأولية التصورية للمنطق وأغلب المفاهيم العامة للفلسفة ، وتسمى هذه المفاهيم الانتزاعية بالمفاهيم العامة من جهة أنها أعمّ التصورات التي ترد إلى الذهن وأكثرها كلية ، ولا يمكن أن يوجد ما هو أعمّ من هذه التصورات : كتصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وأمثالها . إن هذه المفاهيم العامة وبالترتيب الذي سوف تذكر به تكون من حيث الظهور في الذهن متأخرة عن المفاهيم الخاصة ولا سيما عن المحسوسات الخارجية ، وهي من هذه الجهة تقع في الدرجة الثانية (المعقولات الثانية) ولكنها من الناحية المنطقية تكون « بديهية أولية » ، أي أنها في الدرجة الثانية من الناحية الفلسفية والنفسية ، وفي الدرجة الأولى من الناحية المنطقية .

وعلاوة على هذا فقد بينّ في هذه المقالة كيفية ظهور مجموعة من التصورات الأخرى التي بعضها بديهي أولي وبعضها ليس كذلك ، من

قبيـل مفهوم العليـة والمعلولية والجـوهر والعـرض والحكم التي كان مـوقف الفلاسفة إزاء ظهورها أما السكوت وأما إبداء الحيرة ، وقد استفيـد في هذا السبيل من الشهود النفسي الخاص الذي يرفع الإشكال ويزيـل الغموض ، وسوف يأتينا توضيح هذه الأمور تدريجياً ضمن المقالة نفسها .

تعيين حدود العلم :

تعتبر هذه المسـألة جـديدة وغـير مسبوقـة بهذا الشكـل المطروحـة فيه للبحث بين العلماء خلال القرون الأخيرة ، وقد حصل ذلك نتيجة للإهتمام الخاص في هذه القرون بعالم الإنسان وإدراكاته الذهنيـة . ومن المعروف أن سائر العلماء أيضـاً قد تحـدثوا عن كـون العلم البشري محدوداً من قبيـل أن حقائق العالم غير متناهيـة بينما قـوة التفكير الإنسـانية محـدودة إذن لن يكون العلم بكل شيء نصيب أيّ إنسان ، أو قولهم لا يمكن معرفة حقيقة الوجود بـالعلم الحصولي لأن مـا يعلم بالعلم الحصـولي هو من قبيـل الماهيـات ، وأمثال هذه الأقوال ، ولكنه من الـواضح أن هـدف هؤلاء العلماء من هذه الأحاديث يختلف عن هدف العلماء المحدثين . وتوجد بين العلماء المحدثين نظريتان تتعلقان بحدود العلم :

أ ـ تعتقـد مجموعـة من العلماء أن طاقـة الفكـر البشري عـلى الحكم تنحصر في حدود ظواهـر الطبيعـة (فنومنـات) وأعراضهـا وتعيين الـروابط بينها وهذه الظواهر والأعراض هي التي يمكن تجربتها والإحساس بها ، وأما التحقيق في كنه الأمور وما وراء ظواهر الطبيعة وأعراضها سواء أكان متعلقاً بالطبيعة نفسها أم بما وراء الطبيعة فهو أمر يفوق طـاقة الفكـر البشري وكل مـا قيل لحـدّ الآن في هذا البـاب لم يكن له أسـاس وإنمـا هـو تحليق خيـال وتسطير ألفاظ .

ويرى هؤلاء أن العلوم الطبيعية ـ كالفيـزياء والكيميـاء وعلم الأحياء وأمثالها ـ معتبرة وذات قيمة ، وذلك لأن هذه العلوم لا يبحث فيهـا إلّا عن العلاقات الظاهرية للأشياء القابلة للإحساس والتجربة . وكذا علم النفس فـإنه معتـبر أيضاً لأن هـذا العلم بأسلوبـه الحديث يغضّ الـطرف عما وراء الأغراض والحالات النفسية (من قبيل البحث عن الروح هل هو جوهر أم ليس بجـوهر) ويبحث فقط عن الأغـراض النفسية والعـلاقـات السـائـدة بينها . وعلم الرياضيات معتـبر أيضاً لسببـين : أولاً لأن هناك منشـأً حسياً لظهور المفاهيم الرياضية كالعدد والخط والسـطح والجسم ، ثانيـاً لأنه يمكن إثبات صحة المسائل الرياضية عملياً . وأمـا ما ليس من هـذا القبيل سـواء أكان متعلقاً بالطبيعة كالبحث عن حقيقـة الجسم الطبيعي وهـل أن الجسم في آخـر مراحـل تحليله مركب من أجـزاء خاليـة من البعـد أم أن الـوحـدة الحقيقية للجسم تتضمن البعد والشكـل والمقدار ، أم كـان متعلقاً بمـا وراء الـطبيعة كـالبحث عن وجود الـروح المجرد ووجـود الله والبحـوث المتعلقـة بالجوهر والعرض والدور والتسلسل فإن البحث بأسلوب فني في هذه الأمور نفياً وإثباتاً فوق طاقة الفكر البشري .

فالحسيون الذين ذكرنـا فيما مضى رأيهم بـالنسبة لـ « طـريق الحصول على العلم » تابعون لهذه النظرية لأنهم يعتقـدون من ناحيـة بأنـه « ليس في العقـل إلا مـا هـو مـوجـود في الحس » وينحصر عمـل العقـل في التصرف بـالصور المحسـوسة من دون أن تكـون له القـدرة على إضـافة تصـور غـير الصور المحسوسة ، ولأنهم عرفوا من ناحية أخرى أن عمل الحواس محـدود واتضح لهم أن هناك أموراً معينة فقط هي التي تدرك بالحواس .

واستنتجـوا من هاتـين المقدمتـين أن قدرة الفكـر البشري على الحكم محـدودة بالمحسـوسات والأمـور الحسيـة . ولهـذا تصبـح الفلسفـة بمعنـاهـا

الحقيقي التي تعني ذلك الفن المعتمد تماماً على المعقولات في نظر هؤلاء ليست إلا تسطير ألفاظ ونسج خيال . وتعتقد هذه الفئة أن العلم لا ينفك عن الحس وأن الفلسفة لا تنفك عن العلم .

وتكون المذاهب الفلسفية للحسيين ـ كالعلوم الحسية ـ محدودة بمجموعة من المسائل التي لا تتجاوز حدود تفسير ظواهر الطبيعة وأعراضها . وفي اصطلاح هؤلاء عندما تطلق الفلسفة عادة فإن المقصود منها ليس هو مجموعة من المسائل العقلية والنظرية المحضة وإنما يقصد بالفلسفة بعض المسائل الفيزيائية أو الرياضية أو مسائل علم النفس والحد الأقصى هو المسائل المنطقية التي تتميز بأنها أكثر عمومية .

ويعتقد الحسيون أنه لا أساس للفلسفة الأُولى (الميتافيزيقا) التي كان القدماء يهتمون بها كثيراً ويرفعون من شأنها ويسمونها بالفلسفة الحقيقية والعلم الكلي وعلم العلوم والعلم الأعلى ، وذلك لأن مسائلها خارجة عن حدود ظواهر الطبيعة والمحسوسات ، ولهذا فهي ليست ضمن الحدود التي يستطيع الإنسان أن يحقق فيها ويدرس .

ونذكر من الحسيين الذين يصرّون على هذه العقيدة ويتمسكون بها « أُوجست كنت » ومن العقليين « كانت » .

ويرى « أُوجست كنت » أن تاريخ الفكر البشري قد قطع لحد الآن ثلاث مراحل : المرحلة الأُولى هي الأسطورية والخيالية ، الثانية هي العقلية والفلسفية ، الثالثة هي العملية والحسية . ففي المرحلة الأُولى حيث كانت البشرية تعيش مرحلة الطفولة والتوحش كان الإنسان يربط جميع الحوادث بالأرواح الطيبة والخبيثة وبأرباب الأنواع . فكلما شاهد الإنسان في هذه المرحلة ظاهرة من قبيل المطر والثلوج والقحط وكثرة النعم

والمرض والصحة والسلام والحرب فهو ينسبها للآلهة وتدخل الأرواح الطيبة والخبيثة . أما في المرحلة الثانية فقد نضج الفكر البشري وعرف أنه لا يمكن تفسير الحوادث الطبيعية بإرادة الآلهة بل لا بد من البحث عن عللها الطبيعية في الطبيعة نفسها ، ولهذا اخترع في هذه المرحلة الفروض العقلية في تفسير الحوادث وقال بالقوى الطبيعية والصور النوعية والنفس النامية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة . وتعدّ هذه المرحلة أكمل من الأولى ولكنها ليست المرحلة الأخيرة وإنما هي المتوسطة التي تربط الأولى بالثالثة .

والتفت الإنسان في المرحلة الثالثة إلى أن تلك الفروض العقلية والفلسفية لتفسير الحوادث لا يوجد دليل عليها وأن الطريق الصحيح ينحصر في أن نكفّ أنفسنا عن البحث عن العلل الواقعية ونكتفي بتعيين العلاقات بين الأشياء المحسوسة التي لا شك ولا جدال في وجودها . ومكان تلك الفروض العقلية نقول بأن حوادث الطبيعة بعضها علة البعض الآخر . وفي هذه المرحلة فقط تكتسب النظريات البشرية صفة الوضعية والواقعية ، أي أنها تهتم فقط بالحوادث الخارجية المحققة وتدخلها في الحساب .

ويعدّ « أوجست كنت » نفسه واضعاً لفلسفة معينة يسميها « بوزيتيفيسم » وقد ترجمت بـ « الفلسفة الوضعية » أو الظاهرية ، وهو يعتبر فلسفته هذه ممثلة للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر البشري .

ويدّعي كنت أننا الآن حيث نعيش المرحلة الثالثة نجد أسلوب تفكير بعض الناس يتناسب مع المرحلة الأولى أو المرحلة الثانية . ويدعي أيضاً أنّ كل فرد منا يمرّ بهذه المراحل الثلاث ، فهو في بداية عمره يفكرّ بشكل خيالي وأسطوري ثم إذا نضج شيئاً ما فإن طريقة تفكيره تصبح عقلية

فلسفية وعندما يغدو محنكاً ذا تجارب فإن أسلوب تفكيره الفلسفي يتحول إلى تفكير علمي حسي .

وينكر « كنت » أيضاً قيمة الفلسفة الأولى مع كونه من العقليين ويعترف بالمعاني الفطرية الذاتية للعقل ، وهو يعتبر العلوم المتعلقة بواقعيات ما وراء الذهن حصيلة تعاون العقل والحس ، ويدعي أن الحس فقط أو العقل وحده لا يستطيع أن يؤسس علماً .

ويقول « كنت » أن العلوم الطبيعية ذات قيمة لأنها حصيلة العقل والحس معاً . وللرياضيات أيضاً قيمة عنده ومع أنه يعتقد أن الحس لا دخل له فيها فهي عقلية محضة ولكن المسائل الرياضية لما كانت متعلقة بفرضيات الذهن نفسه فهي لا بد أن تكون صادقة لأن العقل يستطيع أن يحكم ويقضي فيما يفرضه هو .

أما الفلسفة الأولى فلا قيمة لها لأنها ليست مثل الطبيعيات التي يمكن أن تتخذ لنفسها صورة علمية بتعاون الحس والعقل ، وليست كالرياضيات التي هي حكم العقل بالنسبة لمفروضاته ومخلوقاته .

ونري من اللازم أن نوضّح هذا الموضوع : فالمنكرون لقيمة الفلسفة العقلية المحضة التي أوضح مصاديقها الفلسفة الأولى وتوابعها يستدلون بطريقين مختلفين ، وهم لا يفصلون بين هذين الطريقين في أغلب الأحيان .

١ ـ من طريق علم النفس : أي من هذا الطريق وهو أن المواد والعناصر الأولية للذهن البشري ليست كافية لحلّ تلك المسائل لأن تلك العناصر الأولية تنحصر في الصور الحسية ولا عمل للعقل سوى التصرف

في تلك الصور الحسية ، أما مسائل الفلسفة العقلية فهي خارجة عن حدود الحس والإحساس .

٢ ـ من طريق منطقي : أي من هذا الطريق وهو أن المقياس لصحة وسقم قضايا الفكر البشري ينحصر في التجربة العملية ، وأما المقاييس العقلية التي يتوسل بها المنطق العقلي لتقييم الفكر وتمييز السليم من السقيم والصحيح من الخطأ فهي ليست مفيدة ولا يطمأنّ إليها . وكل نظرية وفرضية (وإن كانت تتعلق بظواهر الطبيعة وتفسيرها) لا تخضع للتجربة العملية فإنها لا يمكن الإعتماد عليها والاطمئنان بها ، ومسائل الفلسفة العقلية ليست قابلة للتجربة العملية ، فلا يمكن مثلاً تجربة هذه المسألة :

أيهما الأصيل الوجود أم الماهية ؟

أو هذه المسألة :

هل الدور والتسلسل ممكنان أم مستحيلان ؟

ب : ـ أنكر مجموعة من العلماء المحدثين تلك المحدودية التي أضفاها على العلم أصحاب النظرية السابقة ، وقالوا بإمكانية الحكم فيما يتعلق بما وراء المحسوسات أيضاً . ويتبنى بعض هؤلاء العلماء هذه النظرية لأنهم يعترفون بوجود التصورات الفطرية للعقل من قبيل « ديكارت » وأتباعه ، وأما البعض الآخر فقد سكلوا طريق الشهود والعرفان والسر الباطني ، ويعتمد الفيلسوف الشهير « هنري برجسون » في فلسفته على هذه النظرية . وسلك بعضهم سبلاً أخرى لا نجد أنفسنا بحاجة هنا لبيان نظرياتهم .

وفي هذه المقالة وضمن بياننا لـ« ظهور الكثرة في الإدراكات » فإننا

نجيب على الإشكالين الذين أوردهما منكرو قيمة الفلسفة العقلية . فمن جهة وأثناء بيان كيفية حصول الكثرة في الإدراكات سوف يأتي الحديث عن المفاهيم الميتافيزيقية وسيعلم أن هذه المفاهيم معتبرة من ناحية علم النفس ، ومع أنها لم ترد إلى الذهن من طريق الحواس ولكن لها منشأً صحيحاً ومعتبراً ، ومن جهة أُخرى فسوف نثبت من الناحية المنطقية أنه ليست التجربة العملية فقط هي المعيار والمحك لصحة وسقم القضايا ، وحتى التجريبيون أُنفسهم (ومن دون أن يشعروا) يعتقدون بشكل يقيني بمجموعة من القضايا الفكرية شاؤوا أم أبوا ، ولا تخضع هذه القضايا للتجربة العملية . وبالإضافة إلى هذا فسوف يعلم في البحوث الآتية أن الإنسان لا يستطيع أن يقبل أي قضية تجريبية ما لم يعتقد قبل ذلك بمجموعة من القضايا غير التجريبية .

* * *

وفي خاتمة المطاف لا نجد بدّاً من ذكر بعض الملاحظات :

١ ـ الإختلاف الواقع بين علماء الشرق والغرب ، بين الحسيين والعقليين في مسألة « طريق الحصول على العلم » يتعلق بالعلوم والإدراكات التصورية ، أي التصورات البدائية البسيطة (الخالية من الحكم) التي تعرض الذهن من قبيل تصور البياض والسواد والحرارة والبرودة والخط والسطح والوجود والوحدة والكثرة . . . وأما العلوم التصديقية أي الأحكام الذهنية التي تربط تلك التصورات ببعضها وتصل وتفصل بينها مثل قولنا « البياض غير السواد » أو « الخط يعرض السطح » أو « الوجود مساوٍ للوحدة » فمن الواضح أنها خارجة عن محل النزاع ، وذلك لأن الحكم نفسه لون من النشاط الذهني الخالص ، ولا يمكن لأحد

أن يـدّعي أن الحكم يرد إلى الـذهن عن طـريق إحـدى الحـواس ، وكـذا النسبة والرابط بين المحمول والموضوع في الخارج حيث يكون الحكم نـاظراً إليها فإنه لا معنى لأن تكون هذه قد وردت إلى الـذهن عن طريق الحـواس وذلـك لأن النسبة ليس لهـا في الخـارج واقـع مستقـل عن واقـع الـطرفـين (الموضوع والمحمول) ، والذي يـرد إلى الذهن عن طـريق الحواس عبـارة عن صور الواقعيات الحاصلة في الـذهن نتيجة لـلإتصال الخـاص بين تلك الواقعيات والآلات الحسية .

والحكم هـو نشاط الـذهن بين التصـورات القـادمـة إلى الـذهن من طريق الحس أو من طرق أُخرى .

وعـلى هـذا فـالإختـلاف الـواقـع بـين الحسيـين والعقليـين في بـاب التصورات لا يمتدّ إلى باب التصديقات .

ويمكن أن يـوجد في بـاب التصديقـات اختلاف في الـرأي وهو : لا شـك أن بعض الأحكـام لا تحصـل بـذاتهـا للذهن ، أي لا يكفي صرف تصور الموضوع والمحمول لكي يقضي الذهن ، بل لا بد من تدخل عوامـل أُخـرى لكي يستطيـع الذهن أن يصـدر حكمه ، ولا شـك أيضـاً بـأن من العوامل التي تعدّ الذهن للأحكام الجزئية هـو الإحساس (من قبيـل الحكم بـأن هذه الـورقة التي في يـدي بيضـاء) ، من العـوامـل التي تعـدّ الـذهن للأحكام الكلية والعامة هو التجربة العمليـة فنجمع كـل معلوماتنـا المتعلقة بالطبيعـة ، فنحكم مثلاً بشكـل كلي بـأن الأجسام تنبسط في أثـر الحرارة ، ومن البديهي أن أحداً لا يستطيع اصـدار هذا الحكم مـا لم تتوفـر التجربـة العملية .

والآن لننظر هل أن جميع الأحكام الكليـة العامـة تحتاج إلى التجـربة

العملية أم أن بعض الأحكام تحصل بدون تدخل أي عامل خارجي ، أي تصور الموضوع والمحمول فقط كاف ليصدر الذهن إلى حكمه ؟ (البديهيات الأولية التصديقية باصطلاح المنطق) ، وعلى فرض أن تكون لدينا تصديقات غير التصديقات التجريبية فهل أن هذه التصديقات توجد أولاً في الذهن ثم تأتي بعدها التصديقات التجريبية أم أن العكس هو الصحيح ؟

سوف يأتي في أثناء هذه المقالة أن التصديقات التجريبية متأخرة عن مجموعة من التصديقات غير التجريبية، وعلاوة على هذا سوف يتضح أنه إذا أخذنا من الذهن تلك التصديقات غير التجريبية فسيمتنع ويستحيل على الذهن أن يظفر بتصديق عن طريق التجربة ، وجميع التصديقات التجريبية تعتمد على أصول قد صدّق بها العقل عن غير طريق التجربة ، وبعبارة أخرى : إذا سلبنا من العقل تلك التصديقات غير التجريبية فإننا سنحرم الإنسان من العلم بأي شيء سواء أكان في المجال الطبيعي أم في المسائل غير الطبيعية ، وسوف ينهار عندئذ صرح العلم والمعلومات البشرية من أساسه ، وهذا يعني أن الترديد في تلك الأسس غير التجريبية أو إنكارها يساوي السوفسطائية .

وغالباً ما يختلط هذان الموضوعان على الباحثين ، بينما يتعلق أحدهما بمبحث التصورات والآخر بمبحث التصديقات ، وعلى هذا نقول : **صحيح أنه ليس لدينا تصورات متقدمة على التصورات الحسية ولكن لدينا تصديقات كثيرة متقدمة على التصديقات التجريبية**، وسوف يأتينا بإذن الله فيما بعد بيان وتفصيل هذا الموضوع بحيث يشمل أقوال العلماء المتقدمين والمحدثين في هذا المجال .

٢ ـ لقد شرحنا فيما سبق نظرية العقليين ونظرية الحسيين المحدثين في أوروبا وقلنا إن العقليين يعتبرون بعض التصورات فطرية وذاتية للعقل ويعتقدون بأن تلك التصورات لا ربط لها بالحس والمحسوسات ، وبيّنا إجمالاً نظرية أرسطو والعلماء المسلمين بالنسبة للعقل والحس وعلاقة المعقولات والمحسوسات ، ونبهنا على أن النظرية العقلية والنظرية الحسية غير مسبوقتين إذا أخذنا بعين الإعتبار هذا الشكل الجديد الذي طرحتا فيه خلال هذه القرون الأخيرة ، ولا سيما النظرية العقلية المبنية على أن بعض التصورات فطرية وذاتية للعقل ومن لوازمه التي لاتنفك عنه ، حيث أن « ديكارت » أول من بشرّ بها ولم تكن لها سابقة من قبل . ولكن بعض العلماء ظن أن جميع من يقول بتصورات عقلية بديهية فهو يعتبرها فطرية وذاتية للعقل ، ولهذا كثيراً ما نجد أنهم يعدّون أرسطو والفارابي وابن سينا من ضمن العقليين (بمعنى الإصطلاح الجديد للكلمة) ، ولكن هذا الظن باطل لأنة لا يوجد شيء يلزمنا باعتبار « البديهيات العقلية التصورية » فطرية وذاتية للعقل ، ولا مانع من أن تكون هذه البديهيات قد حصلت للعقل بصورة تدريجية وأن يكون العقل قد انتزعها من التصورات الحسية . وقد نقلنا فيما سبق عبارة صدر المتألهين القائلة أن جميع البديهيات العقلية الأولية قد حصلت للذهن بعد ظهور الصور المحسوسة فيه ، وسوف نتناول هذا الموضوع فيما بعد بشكل أكثر تفصيلاً ، وسنبين ـ في متن المقالة ـ كيفية انتزاع تلك البديهيات من الصور المحسوسة .

وقد حدث هذا الاشتباه للمرحوم فروغي في كتابه « سير الحكمة في أوروبا » فظن أن جميع القائلين بالبديهيات العقلية الأولية فهم يعتبرون تلك البديهيات فطرية ومن ذاتيات العقل .

يقول فروغي في الجزء الثالث من سير الحكمة في أوروبا في المقدمة التي

كتبها لفلسفة « فيخته » وشرح خلالها نظرية العقليين والحسيين :

« إن ديكارت . . . يدعي ـ كالسابقين من أصحاب العقل ـ أن بعض المعلومات وإدراك مجموعة من الحقائق مغروسة في نفس الإنسان وهي فطرية ومن خواص عقله ولا علاقة لها بالحس ولا بالتجربة » ثم يوضح في التعليقة :

« وهذا يشبه ما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملكة » .

وقد تكرر منه هذا الاشتباه في أماكن أُخرى من هذا الكتاب .

فالذي يعتقده « ديكارت » يتفاوت تماماً عما قاله السابقون من أصحاب العقل ، ولا سيما مع ما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملكة فلا مشابهة بينهما إطلاقاً ، وذلك أولاً : لأن « ديكارت » يعتبر تلك التصورات من الخواص الذاتية للعقل ويدعي كما من خواص الجسم الذاتية أن له بعداً فكذا من خواص العقل الـذاتية إدراك هذه المفاهيم الفطرية ، ولا تتوقف تلك المفاهيم على أي شيء سوى العقل ذاته ، ولكن علماءنا يعتقدون أن جميع المعقولات تحصل بالتدريج وتبدأ من المحسوسات ، وجميع المعقولات وحتى البديهيات الأولية تتوقف بشكل ما على المحسوسات .

ثانياً : أن « ديكارت » ينظر غالباً إلى مجموعة من التصورات التي يذكرها بالإسم وهو يعتقد أنّ لدينا تصورات فطرية ما قبل الإحساس ، ولكن ما يقوله علماؤنا في باب العقل بالملكة فهو ناظر إلى التصديقات أي أن لدينا تصديقات متقدمة على التصديقات التجريبية ، وكما قلنا في الملاحظة الأُولى فإن بين هذين الموضوعين فرقاً هائلاً .

وهذا التوهم (وهو أن كل من يقول بالتصورات البديهية الأولية فهو

لا بد أن يعتبر تلك التصورات فطرية وذاتية للعقل) هو الذي دفع العلماء للحيرة في أمر أرسطو ، فبعض اعتبره حسياً وبعض عدّه عقلياً ، وبعض آخر اتهمه بالتذبذب ، وذلك لأنهم وجدوا أرسطو يخالف أفلاطون في أحد المجالات فيعدّ الحس مقدماً على العقل ، والإدراكات الجزئية مقدمة على الإدراكات الكلية ، وفي مجال آخر أي في منطقه يسوق الحديث عن البديهيات العقلية الأولية ، ولم يستطيعوا إدراك أن بين هذين الحديثين لا توجد منافاة . وصحيح أنه لم ينقل عن أرسطو شيء يبيّن مقصوده الحقيقي ، ولكنه من الممكن تبرير نظرية أرسطو بهذا الأسلوب الذي اتخذه العلماء المسلمون .

٣ ـ نحن مضطرون لنقدّم التوضيح الآتي من أجل أن يبقى ذهن القارىء الكريم مصوناً من أحد الاشتباهات اللفظية :

إن اصطلاح « الإدراكات الفطرية » في الفلسفة يستعمل في موارد مختلفة :

أ ـ في الإدراكات التي تتساوى فيها جميع الأذهان ، أي أن جميع الأذهان حاصلة عليها ، وهي موجودة في كل الأذهان بشكل متشابه ، فلا اختلاف بين العقول بالنسبة إليها ، لا من جهة وجدانها وعدم وجدانها ولا من جهة كيفية وجدانها ، مثل الإعتقاد بوجود العالم الخارجي الذي لا يستطيع أن ينكره حتى السوفسطائي في صميم تفكيره . ونحن قد استعملنا (الفطري) بهذا المعنى في المقالة الثانية (ليرجع من شاء إلى التعليقة المذكورة في الصفحة ٧٤ ، الجزء الأول من الترجمة العربية) أن هذه الفئة من الإدراكات التصورية والتصديقية يمكن تسميتها بالإدراكات العامة .

ب ـ وفي الإدراكات الموجودة بالقوة في عقل كل أحد ، وإن كانت غير

موجودة بالفعل في أذهان البعض أو يوجد فيه خلافها ، من قبيل المعلومات الحاصلة للنفس بالعلم الحضوري ولكنها لم تدرك بعد بالعلم الحصولي . ويعتقد صدر المتألهين أن كون معرفة الله فطرية هو من هذا القبيل .

جـ ـ يطلق في المنطق في باب البرهان على القضايا التي برهانها معها دائماً ، ولا ينفكّ أبداً حضور تلك القضايا في النفس عن براهينها وقياساتها ـ يطلق عليها أنها (قضايا قياساتها معها) .

د ـ وفي الإدراكات والتصورات التي هي من الخواص الذاتية للعقل ، ولا تستند إلى غيره بأي شكل من الأشكال .

وعندما ننكر في هذه المقالة الإدراكات الفطرية فنحن نقصد المعنى الرابع وهو نفس المعنى الذي يقول به « ديكارت » وأتباعه وينكره الحسيون ، ونحن وإن كنا منكرين للتصورات الفطرية بالمعنى الرابع ولكننا نعتقد بالتصورات والتصديقات الفطرية بالمعنى الأول أي تلك الإدراكات التي تتساوى فيها العقول شاءت أم أبت ، وسوف نبيّن في أثناء المقالة الطريق إلى ذلك ، أما الفلسفة الأوروبية فإنها لم تفصل ـ حسب ما وصل إليه علمنا ـ بين هاتين الجهتين ، أي كل من قال بالفطريات بالمعنى الرابع فهو قائل بالتصورات الفطرية بالمعنى الأول ، وكل من أنكر الفطريات بالمعنى الأول فهو منكر للفطريات بالمعنى الرابع أيضاً ، وظن هؤلاء العلماء أنه لا طريق لتفسير هذه التصورات والتصديقات العامة التي تتساوى العقول فيها إلا أن نعتبرها من الخواص الذاتية للعقل ، وأما إذا أنكرنا التصورات الذاتية للعقل فلا يبقى أمامنا سوى إنكار هذه التصورات العامة التي تتساوى بشأنها العقول البشرية ، أما نحن فقد فصلنا في هذه المقالة بين هذين الأمرين ، ففي نفس الوقت الذي أنكرنا فيه التصورات الذاتية للعقل (الفطرية بالمعنى

الرابع) فقد أثبتنا التصورات والتصديقات العامة التي يتساوى بشأنها الناس (الفطرية بالمعنى الأول) ، وبينا أيضاً السبيل إلى ذلك . وسوف يأتينا في نفس المقالة توضيح أكبر لهذا الموضوع .

٤ ـ يعلن الماديون المحدثون أنهم أتباع النظرية الحسية ويدّعون أن جميع العناصر الأولية للفكر البشري قد جاءت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس ، وتشكل تلك العناصر الحسية أو ما تركّب منها وتكامل جميع محتويات الذهن البشري .

وتتكرر الجملة الآتية كثيراً في أحاديث الماديين من أنجلز إلى لنين واستالين :

« إن عالم السوبجكتف (الذهن) هو انعكاس لعالم الأوبجكتف (العين) » .

ويجهد الماديون أنفسهم لتفسير جميع التصورات والمفاهيم بحيث تكون قادمة من طريق إحدى الحواس ، وعلى هذا فإن جميع الإشكالات الواردة على الحسيين والمبنية على وجود مجموعة من العناصر الذهنية البسيطة التي لا يمكن تفسيرها بأنها قادمة بشكل مباشر من إحدى الحواس تكون موجهة إلى الماديين أيضاً . وبالإضافة إلى هذا فإن هناك إشكالات أُخرى ترد على الماديين مبنية على أن الحسيين الذين اعتمدوا على الحس فقط قد بيّنوا حدود الحس (في الجملة) ، ولهذا فقد أخرجوا من حدود المنطقة التي يتدخلون فيها مسائل الفلسفة الأُولى حيث لا يمكن دراستها عن طريق الحس والتجربة العملية وقالوا إن الحكم في هذه المسائل ـ نفياً أو إثباتاً ـ خارج عن حدود طاقة الفكر البشري ، ولكن الماديين لم يحدّدوا هذا المعنى . والحقيقة أن من يطّلع على نظريات كبار فلاسفة الشرق والغرب في باب العلم والمعلوم

والعقل والمعقول ويفهم جيداً ما قالوه حول الذهن والإدراكات الذهنية ويدرك مدى أعماقها ويعرف أنهم بصدد حلّ أيّ مشكلات كانوا ثم يلقي نظرة على أقوال الماديين يدرك بوضوح أن أئمة المادية بعيدون جداً عن هذه الآفاق . ويتخيل الماديون أنهم باطلاق هذه الجملة : « العالم الذهني انعكاس للعالم العيني » فقد حلّوا جميع المشكلات ، بينما توجد ألف ملاحظة أدقّ من الشعرة في مسائل الإدراك والماديون بها جاهلون .

٥ ـ إنّ أساس نظرية هذه المقالة ـ كما مرّت الإشارة إليه في هذه المقدمة وسوف يأتي تفصيله في المقالة نفسها ـ مبني على أن الإدراكات الجزئية مقدّمة على الإدراكات الكلية ، ونحن نقول أحياناً في تعبيراتنا أن الإدراكات الحسية مقدّمة على الإدراكات العقلية .

ومن الواضح أنه لا ينبغي أن يستفاد من هذه التعبيرات كون المقصود من الحواس هي هذه الحواس الظاهرة والباطنة العادية فقط والتي نعرفها جميعاً ، وذلك لأننا في هذا المجال لسنا بصدد استقصاء الحواس العامة لأفراد الإنسان ، ولسنا أيضاً بصدد بيان أنه هل من الممكن أن يكون بعض أفراد من الإنسان يتمتعون بحسّ زائدٌ على الحواس العادية أم لا .

وكما سوف يأتي في متن المقالة نفسها فإننا نتبع قانوناً كلياً يتضمن « أن كل علم حصولي فهو مسبوق بعلم شهودي حضاري » سواء أكان هذا العلم الشهودي الحضوري حاصلاً عن طريق إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة العادية التي يعرفها الجميع أم كان حاصلاً بوسيلة أُخرى .

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تتنافى مع ما يتلقاه الأولياء من وحي وإلهامات ومكاشفات، لأن هذه الأُمور تنبع من أحد ألوان العلوم الحضورية الشهودية ، وبعبارة أُخرى فإنها تتمّ بوساطة حاسة وراء هذه الحواس

العادية ، وللعرفاء أحاديث كثيرة حول هذه الحاسة ، ويعترف أيضاً بوجود مثل هذه الحاسة الغامضة علم النفس الحديث الذي يعتمد على التجارب العملية .

يقول العالم النفسي والفيلسوف الأمريكي الشهير ويليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) :

إن ما يسميه الإنسان (أنا) وهو شاعر بذاته تكون دائرته محدودة ومسدودة في الأحوال الاعتيادية وهو لا يتجاوز ذلك ، ولكن لهذه الدائرة المحدودة أفقاً خارجاً عن مجال الشعور ، والإنسان لا يشعر به في الأحوال الاعتيادية ، وإذا قدّر للإنسان أن يفتح له باب هذا الأفق فإنه سيطّلع على عالم آخر وسيكتشف أشياء كثيرة كان بابها مغلقاً في الحالات الاعتيادية » .

يقول المرحوم فروغي :

« إن هذه الجملة التي تتضمن أن للإنسان - غير ضمير الشعور - ضميراً في اللاشعور ، وهو غير مطلع عليه عادة ولكنه في بعض الأحيان تظهر له آثار ويعطي الإنسان معلومات خارجة عن مجال الحس والعقل - هذه الجملة ذكرها علماء آخرون قبل ويليام جيمس ، وكان هؤلاء من المتخصصين في علم النفس ، واطلقوا على هذه الظاهرة اسم « أنا اللاشعور » . ولويليام جيمس دراسات مبسوطة في هذا المضمار ، وهو يعتقد أن هناك حالات للإنسان يخرج فيها من الدائرة المحدودة المسدودة لـ « الأنا » ليضع قدمه في اللاشعور ويتصل بـ « الأنا » الأخرى التي بابها مغلق دونه في الأحوال الاعتيادية ، ومن هذا الطريق تنكشف الضمائر لبعضها وتؤثّر في بعضها ، ويصل الإنسان إلى حقائق بدون وساطة الحس والعقل ويسير في عوالم يذوق فيها المتع الروحانية ويقترب إلى كمال النفس ويحسّ بنفسه أنه

متصل بالله ، ويدرك أن حدود حياته قد ارتفعت وأنه قد ظفر باطمئنان النفس ، وأن روحه قد غدا أكبر وأشرف ، وأنه أصبح يستمد من الغيب ويمثل للشفاء من الأمراض الجسمية والنفسية .

يقول الشاعر مولوي :

إن الجسم ظاهر ، والروح مخفي

فالجسم مثل الكمّ والروح مثل اليد

ثم إن العقل أخفى من الروح

فالحس يجد طريقه إلى الروح بشكل أسرع

ويكون الوحي أخفى من العقل

لأنه غيب وهو من الأسرار بالنسبة إليه

فالحس الذي به يظهر الحق

ليس حسّ هذا العالم بل هو من شؤون ذلك العالم

فلو كان حس الحيوان يشاهد هذه الصور

لأصبحت الحمير والأبقار « بايزيد »[1] زمانها

---

(١) يبدو أنه اشارة إلى « بايزيد البسطامي » وهو صوفي شهير .

بسم الله الرحمن الرحيم

ظهور الكثرة في العلم والادراك

إن إحدى النتائج الأساسية التي استخلصناها من المقالة الماضية هي أن العلوم والإدراكات تنتهي إلى الحس . ومن الواضح أنّ من ينظر إلى هذه القضية لأول مرة فهو يعتبر هذا الحكم كلياً وعاماً ، ويظن أن جميع العلوم والإدراكات قد ظهرت من الحس إما بلا وساطة شيء وإما بوساطة التصرف في ظاهرة حسية ، وأما إذا لم يكن هناك حس لا بوساطة ولا بغير وساطة فإنه لن يكون هناك أيضاً علم ولا إدراك .

ولكن الحقيقة شيء غير هذا ، وذلك لأن نتيجة أي برهان تكون تابعة في عمومها لنفس ذلك البرهان ، والبرهان الذي أقمناه لإثبات هذا الحكم لم يكن بهذا العموم والشمول ، فبرهاننا كان صريحاً[1] في أن أي إدراك أو علم

---

(١) هذه إشارة إلى البرهان الذي أُقيم من طريقين في المقالة الرابعة على أن أي تصور كلي يقبل الإنطباق على أفراد محسوسة من قبيل تصور الإنسان والشجر واللون والشكل والصوت والمقدار فهو لا بد أن يكون حاصلاً ـ شئنا أم أبينا ـ عن طريق إحدى الحواس والاتصال المباشر بواقع الشيء المحسوس للإنسان ، ولا يمكن أن يكون حاصلاً للعقل بذاته وبصورة فطرية (ليرجع من شاء إلى الصفحات ٢١٩ ـ ٢٢١ من الترجمة العربية للجزء الأول) وهذا البرهان كان ينظر إلى هذا الهدف فقط وهو أن معرفة الطبيعة تبدأ عن طريق الإدراكات الحسية الجزئية بصورة =

....

= مباشرة ، وجميع تصورات الإنسان المتعلقة بالطبيعة فهي ناتجة من اتصال القوى المدركة للإنسان بالطبيعة العينية الخارجية ، وفي مثل هذه التصورات يمكن القول من دون تسامح في التعبير : « العالم الذهني انعكاس عن العالم العيني » .

وكما مرّ علينا في المقالة الرابعة فإن التجارب العامة ايضاً تشهد بأن من فقد حاسة من الحواس فكما أنه يفقد القدرة على الإحساس الجزئي بمجموعة من المحسوسات المتعلقة بتلك الحاسة فهو يفقد القدرة أيضاً على الإدراك العقلي الكلي والتصور العلمي لها ، وهذه الجملة المشهورة المنسوبة إلى أرسطو « من فقد حساً فقد علماً » والشائعة بين أهل العلم منذ زمن بعيد قد قيلت في هذا المجال ، ولكن ذلك البرهان وهذه التجربة تنحصر فقط في مورد التصورات والمفاهيم القابلة للإنطباق على المحسوس من قبيل مفهوم الإنسان والشجر والمقدار واللون والشكل ، ولا تشمل جميع التصورات ، لأن الذهن البشري ـ كما سوف نذكر ذلك فيما بعد ـ واجد بالضرورة لمجموعة من التصورات الأخرى التي لا يمكن تفسيرها بأنها قادمة إليه من طريق إحدى الحواس ، إذن لا بد أن تكون قد وردت إلى الذهن من طرق أخرى وبشكل آخر ، وسوف نذكر هناك أيضاً أن تلك التصورات وإن كانت لم ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس مباشرة ولكنها لم تحصل للعقل بالفطرة وبشكل ذاتي ، وإنما يحصل عليها الذهن بعد أن ينال مجموعة من الإدراكات الحسية وبترتيب خاص . إن البيان الإجمالي المذكور أعلاه والذي يشمل رأي هذه المقالة في مسألة « طريق الحصول على العلم » (المسألة الثانية من المسائل الثلاث التي مرّ ذكرها في مقدمة المقالة) يتضمن عدة جهات ، ونحن عازمون فيما يأتي على تفكيك هذه الجهات عن بعضها لكيلا يصاب القارىء الكريم بتشويش الذهن :

١ ـ ليس في الذهن أي تصور عن أي شيء في مبدء الأمر وهو عندئذ يشبه صفحة بيضاء وهو يتمتع فقط بالإستعداد لتقبّل الكتابة فيه ، بل سنوضّح فيما بعد أن النفس في بدء تكوّنها فاقدة للذهن ، وبناء على هذا فليس مقبولاً لدينا ما يقوله =

....

= كثير من فلاسفة أوروبا المحدثين من وجود تصورات فطرية ذاتية للذهن .

٢ ـ التصورات والمفاهيم القابلة للإنطباق على المحسوس ترد الذهن عن طريق الحواس ليس غير .

٣ ـ لا تنحصر التصورات الذهنية للإنسان فيما ينطبق على الأفراد المحسوسة ، تلك التصورات التي ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الباطنية « مباشرة » ، بل توجد تصورات ومفاهيم كثيرة غير هذه ترد إلى الذهن من طرق أخرى وبترتيب آخر .

٤ ـ يقوم الذهن بصياغة أي مفهوم بعد أن يدرك واقعاً من الواقعيات بالعلم الحضوري وبنحو من أنحاء الحضور .

٥ ـ إن النفس التي تفقد جميع التصورات في البداية تبدأ نشاطها الإدراكي عن طريق الحواس .

وسوف نشرح هذه الجهات الخمس تدريجياً أثناء هذه المقالة .

ويقيم صدر المتألهين برهاناً من طريق بساطة النفس على أن النشاط الإدراكي للنفس يبدأ من طريق الحواس ، وكل واحد من المعقولات والمعلومات إما أن نكون قد حصلنا عليه من طريق الحس مباشرة وإما أن يكون تراكم الإدراكات الحسية في الذهن قد أعدّه للحصول على ذلك المعلوم ، والنفس لا تستطيع بذاتها (بالفطرة) أن تتعقل الأشياء الخارجية وأن يكونَ لها تصور عنها .

وهو في مباحث العقل والمعقول في الأسفار يعقد فصلاً تحت عنوان« في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة » يقول فيه :

«لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاتيه بلا واسطة إلا الواحد ، ويرد ها هنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحلّ هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثّر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر أما تكثّر العلة الموجدة وأما لاختلاف القابل وأما لاختلاف الآلات وأما لترتب المعلولات في أنفسها . =

....

= والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ، ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها لأننا نعلم أن هناك كثيراً من المعلومات لا توجد بينها رابطة طولية (أي العلية والمعلولية) فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس ، وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقدماً للآخر أو كاسباً له . إذن لا يمكن تفسير تكثر المعلومات بواحد من هذه الطرق الثلاثة ، فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات ، فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعدّ النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجردة ، والإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ، ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها ، فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض ، وهي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتأخر »

(الأسفار ـ الجزء الثالث ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ ـ مطبعة الحيدري)

والقراء الأعزاء يعلمون أنه في الشجار العظيم الطويل بين الحسيين والعقليين الذي بيناه في مقدمة هذه المقالة لقد تمسك الحسيون بطريق وحيد وهو طريق التجربة للرّد على نظرية العقليين كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، ولكن هذا البرهان والبرهان الذي سبق ذكره في المقالة الرابعة دليل قاطع ـ عند من هو ملمّ بالأصول الفلسفية ـ على نفي الإدراكات الفطرية بالشكل الذي فرضه العقليون .

والملاحظة التي يجب الإشارة إليها هي أن هذا البرهان يبطل نظرية العقليين المحدثين =

ينطبق على المحسوس بشكل من الأشكال فهو : أولاً بلحاظ ما يوجد من ارتباط بين المدركات وثانياً بلحاظ أن المدرك أو المعلوم الذهني ليس منشأ للآثار ، لهذا يجب أن يكون هو محسوساً من المحسوسات أو مسبوقاً بمحسوس من المحسوسات ، مثل الإنسان المحسوس الذي هو محسوس بذاته ، والإنسان الخيالي والكلي الذي هو مسبوق بإنسان محسوس ، وفي مثل هذا المورد نقول : إذا فرضنا أنه لا يوجد محسوس هنا فإننا سوف لن نظفر بأي علم أو إدراك . إذن البرهان المذكور يثبت هذا الحكم عن طريق الرابطة الموجودة بين مجموعة من المدركات والمحسوس ، وعن طريق ما في المدركات من عدم ترتب الآثار التي هي مترتبة بالنسبة للمحسوسات أنفسها ، وينفي فقط ذلك الإدراك القابل للإنطباق على الحس ولكنه لا ينتهي إلى الحس ، وأما مطلق الإدراك الذي لا ينتهي إلى الحس فهو لا ينفيه ، إذن إذا وجد إدراك لا يقبل الانطباق على الحس فإن هذا البرهان لا ينفي وجود مثل هذا الإدراك .

وإذا أمعنا النظر أكثر كان مفاد البرهان[1] هو أن مقتضى كاشفية العلم

= فحسب ، وأما النظرية المنسوبة إلى افلاطون والمبنية على وجود قبلي للروح كانت تشاهد فيه « المثل » فإن هذا الدليل لا يبطلها . وتردّ نظرية أفلاطون بأدلة أخرى مبنية على حدوث النفس وكونها مادية في بدايتها وهي مذكورة في الدراسات المخصصة لذلك وخارجة عن حدود هذه المقالة .

(١) يمكن تلخيص هذه النظرية في أن القوة المدركة أو قوة الخيال هي قوة عملها أخذ الصور للأشياء والواقعيات سواء أكانت واقعيات خارجية أم واقعيات باطنية (نفسية) ، وهذه القوة هي التي تهيء جميع الصور الذهنية المتمركزة في الحافظة والتي تجري فيها أعمال الذهن المختلفة . ولا تستطيع هذه القوة أن تولد تصوراً من ذاتها ، وإنما العمل الوحيد الذي تستطيعه هو أنها إذا ظفرت باتصال وجودي =

. . . .

= بواقع من الواقعيات فإنها تصوّر لـه صورة ثم تـدّخرهـا في الحافـظة . إذن الشرط الأسـاسي لظهـور صور الأشيـاء والواقعيـات في الـذهن هـو الاتصـال والارتبـاط الوجودي بين تلك الواقعيات والقوة المـدركة ، ومن الـواضح أن القـوة المدركـة ـ التي عملهـا التصويـر ـ ليس لها وجـود مستقل بـذاتـه وإنمـا هي فـرع من القـوى النفسية ، ولا يتم اتصالها الوجودي بواقع ما إلا إذا تمّ اتصال وجودي بين النفس ذاتها وذلك الواقع ، إذن يمكن القول بأن الشرط الأسـاسي لظهـور صور الأشيـاء والواقعيات في الذهن هو الإتصال الوجودي الحاصـل بين تلك الـواقعيات وواقـع النفس ، وكما سوف يذكر فيما بعد فإن الإتصال الوجودي بين واقع معـين وحقيقة النفس يؤدي بالنفس لتدرك ذلك الواقع بالعلم الحضوري . وبناء عـلى هذا فـإن نشاط الذهن أو القوة المدركـة يبدأ من هنـا أي عندمـا تظفـر النفس بعين الـواقع وتدركه بالعلم الحضوري فإن القوة المـدركة (قـوة الخيال) ـ التي تسمى في هـذه المقـالة بـالقوة التي تبـدّل العلم الحضوري إلى علم حصـولي ـ تصـوغ صـورة لـه وتودعها في الحافظة ، وبالإصطلاح فإنها تصوغ منه معلوماً بالعلم الحصولي .

وحسب هذه النظرية فإن مبنى ومأخذ كل علم حصولي ـ أي جميـع معلوماتنـا الذهنيـة العادية بالنسبة للعالم الخارجي والعالم الباطني (النفسي) ـ هـو العلم الحضوري ، وملاك ومناط العلم الحضـوري هو الاتصـال والاتحاد الـوجودي بـين واقع الشيء المدرك وواقع الشيء المدرك ، وسوف نبيّن فيما بعد معنى الاتصال الوجودي لـواقع مـا مع واقـع النفس . ونجد من الـلازم علينا هنـا أن نوضّـح الفـرق بـين العلم الحضوري والعلم الحصولي (وإن كنا قد أشرنا إلى الفرق بينهـما مراراً خـلال هذه المقالات) :

العلم الحصولي هو ذلك العلم الذي يكون فيه واقـع العلم مع واقـع المعلوم شيئـين اثنين ، مثل علمنا بالأرض والسماء والشجر والناس الآخرين . فنحن نعلم بهـذه الأشياء ، أي أن لدينا عن كل واحـد من هذه الأمـور صورة ، ونحن نـدرك هذه الواقعيات بوساطة هذه الصور التي تكون مطابقة لتلك الواقعيات . فحقيقة العلم =

....

= هنا هي صورة موجودة في أذهاننا ، أما حقيقة المعلوم فهي ذات موجودة في الخارج بشكل مستقل عن وجودنا . مثلاً لدينا صورة عن وجه صديقنا فلان موجودة في حافظتنا ، وكلما أردنا التأمل في وجهه فإننا نحضر تلك الصورة ونتأمل فيها ، ومن البديهي أن الحاضر لدينا والموجود في حافظتنا هي صورة وجه ذلك الصديق وليس حقيقة وجهه .

والعلم الحضوري هوذلك العلم الذي تكون فيه حقيقة المعلوم نفس حقيقة العلم ، ويدرك فيه العالم ذات المعلوم الواقعي من دون وساطة الصورة الذهنية ، مثل ما لو أردنا عمل شيء وقررنا القيام به أو عندما تحصل لنا لذة أو نصاب بغمّ ، فحقيقة الإرادة والتصميم واللذة واضحة أمامنا ونحن ندرك هذه الحالات الخاصة من دون وساطة الصور الذهنية .

هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري من ناحية العلم والمعلوم ، وهناك فرق آخر بينهما من ناحية العالم وهو أن العلم الحضوري لا تتدخل فيه قوة خاصة ولا آلة معينة وإنما العالم يدرك واقع المعلوم حقيقة ، وأما في العلم الحصولي فإنه تتدخل فيه قوة معينة من قوى النفس المختلفة عملها أخذ الصور ، والنفس تصبح عالمة بوساطة تلك القوة . مثلاً عندما يريد الإنسان ، وهو يدرك حضوراً إرادته فإنه يدرك نفس الإرادة حقيقة ، أي أن الذي يدرك الإرادة هو « الأنا » بلا وساطة ، والنفس تدرك ـ بصورة متشابهة ـ جميع الوقائع النفسية المتعلقة بجهات مختلفة إدراكية أو شوقية مثل العواطف والشهوات والإرادة والأفكار والأحكام ، أما إذا حصل له علم بواقع خارجي من لون العلم الحصولي فإنه سيكون بوساطة قوة خاصة من قوى النفس المتنوعة وهي قوة الخيال التي اعدّت صورة لذلك الواقع . وبناء على هذا لا يكون العلم الحضوري متعلقاً بجهاز خاص من الأجهزة النفسية المختلفة ، لكن العلم الحصولي متعلق بجهاز خاص يسمى بجهاز الذهن أو جهاز الإدراك .

ونرى ضرورة الإشارة ههنا إلى بعض الملاحظات :

....

= أ ـ النفس في بدء تكوّنها وحدوثها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي ، وليس لديها أي تصور ذهني عن أي شيء وحتى عن ذاتها وحالاتها النفسية ، بل هي فاقدة للذهن من الأساس ، وذلك لأن عالم الذهن ليس شيئاً سوى صور الأشياء عند النفس ، ولما كانت النفس لا صورة لديها في البدء عن أي شيء إذن لا يوجد ذهن فالإنسان في البدء فاقد للذهن ثم تعدّ له الصور الذهنية تدريجياً وتحصل له صور عن الأشياء وصور عن ذاته وتصوراته وحالاته النفسية فيتكوّن لديه الذهن ، ولكنه في ذات الوقت الذي تكون فيه النفس غير عالمة بأي شيء بالعلم الحصولي وفاقدة للذهن فهي تدرك بالعلم الحضوري منذ بدء تكونها وحدوثها ذاتها وما فيها من قوى نفسية ، وذلك لأن ملاك العلم الحصولي هو نشاط قوة الخيال وأخذها للصور ، وملاك العلم الحضوري ـ كما سوف يذكر فيما بعد ـ هو تجرد وجود الشيء من المادة ومن الخصائص المادية . فالطفل ـ إلى مدة ـ ليس لديه تصور عن أي شيء وحتى عن نفسه وحالاته ، ولكنه في نفس الوقت يدرك حقيقة ذاته وحقيقة جوعه ولذته وحزنه وإرادته .

ب ـ لم يتعمق كثير من العلماء بصورة كافية في حقيقة العلم الحضوري ولهذا فقد ظنوا أن علم أي إنسان بذاته وحالاته النفسية يكون دائماً علماً حضورياً ، وتلاحظون أنهم يقولون عادة بالنسبة للعلم الحضوري : « العلم الحضوري مثل علم أيّ إنسان بذاته وبحالاته النفسية » . ولم يميّز هؤلاء العلماء عادة بين الصور الذهنية والتصورات المتعلقة بالنفس والأمور النفسية التي هي من لون العلم الحصولي من ناحية ، والعلم الحضوري للنفس بذاتها وحالاتها النفسية حيث لا دخالة للصور الذهنية فيه بل هو لون من ألوان العلم الحضوري من ناحية أخرى .

فعلم كل إنسان بذاته وبحالاته النفسية على شكلين : أحدهما هو ذلك الإدراك الابتدائي الذي يتمتع به كل شخص منذ أول تكونه وحدوثه ، فهو ليس مخفياً عن نفسه ، وكذا حالاته النفسية فهي ليست مخفية عن ذاتها ، وهو يدرك هذه جميعاً من دون وساطة الصور الذهنية ، والثاني تلك الصور التي تظهر له تدريجياً ، =

= وذلك لأن قوته المدركة تصوّر الأشياء الخارجية وبعد مدة تتراكم فيها صور الأشياء القادمة عن طريق الحواس فتنضج قوته المدركة وتنعطف نحو عالمه الباطني وتعدّ صوراً لنفسه وحالاته النفسية أيضاً فيصبح عالماً بها بالعلم الحصولي . إذن ينبغي لنا أن نميّز تصور « الأنا » وتصور اللذة والحزن والإرادة التي هي من ألوان العلم الحصولي من ذات « الأنا » ونفس اللذة والحزن والإرادة التي هي من ألوان العلم الحضوري .

وأفضل مثال للفصل بينهما هو مثال الطفل ، فالطفل يلتذ ، يتعذّب ، يريد ، وتلك اللذة والعذاب والإرادة ليست خافية عليه ، وكذا ذاته ليست خافية عن نفسه ، أي أن الطفل يشاهد حضوراً واقع ذاته وإرادته ولذته وعذابه ، ولكن لما كان جهازه الذهني ضعيفاً بل هو فاقد للذهن في البدء فهو لا يتمتع بأي تصور عن هذه الأمور ، أي أنه ليس لديه علم ـ من ألوان العلم الحصولي العادي ـ عن ذاته وعن إرادته ولذته وحزنه ، ولكنه بعد ذلك عندما يعمل جهازه الذهني شيئاً فشيئاً ويأخذ في جمع صور الأشياء الخارجية عن طريق الحواس فإن ذهنه يصبح أقوى وأغنى ويرجع إلى ذاته ويعدّ صوراً عن « الأنا » وصوراً عن حالاته النفسية .

جـ ـ الشك واليقين والتصور والتصديق والخطأ والصواب والحافظة والالتفات والتفكير والتعقل والاستدلال والتعبير اللفظي والفهم والتفهيم والفلسفة والعلوم كلها تتعلق بالعلوم الحصولية ، وبعبارة أخرى فهي تتعلق بالعالم الخاص بالذهن الذي هو عالم صور الأشياء ، ولا معنى لأي واحد من هذه الأمور في مورد العلوم الحضورية .

وفي خاتمة المطاف نذكّر بأن الدقة في فهم حقيقة العلم الحضوري وتمييزه بشكل صحيح من العلم الحصولي هي شرط مهم لفهم النظرية التي مرّ ذكرها ولفهم نظريات أخرى أثبت صحتها الفلاسفة الكبار في المباحث المتعلقة بتجرد النفس واتحاد =

والإدراك عن الخارج هو الظفر بالواقع ، أي في كل مورد يوجد فيه العلم الحصولي فالعلم الحضوري فيه موجود . إذن نستطيع من هذا المنطلق أن نوسّع دائرة البرهان لنمنح النتيجة عموماً أكبر ، فنقول : لما كان كل علم وإدراك مفروض يتمتع بخاصة الكشف عن الخارج وهو صورته فلا بد أن يكون متمتعاً بعلاقة الانطباق على خارجه وأن لا يكون منشأ للآثار ، ومن هنا يلزم أن نكون منتهين إلى واقع هو منشأ للآثار ينطبق عليه ذلك العلم ، أي أننا مدركون لذلك الواقع بالعلم الحضوري ثم ندركه بالعلم الحصولي حيث يؤخذ منه إما بلا وساطة (هو نفس المعلوم حضوراً مع سلب منشأية الآثار) وأما بوساطة تصرف تقوم به القوة المدركة فيه ، ومصداق هذا تارة تكون المدركات المحسوسة الموجودة بحقيقتها في الحس والتي تظفر بها القوة المدركة هناك ، وتارة تكون المدركات غير المحسوسة .

ومن هنا يتضح لنا أننا إذا أردنا الإلمام بكيفية التكثّر والتنوع الحاصل في العلوم والإدراكات فلا بد أن ننعطف نحو الأصل فندرس الإدراكات والعلوم الحضورية ، لأن جميع الأغصان تعود في النهاية إلى هذا الجذر وتستمدّ منه أصل الوجود . فالعلم الحضوري بوساطة سلب منشأية الآثار عنه هو الذي يتبدّل إلى علم حصولي .

ولما كنا نعتمد في النهاية على العلم الحضوري ، أي ذلك العلم الذي يكون معلومه حاضراً لدى العالم بواقعه الخارجي لا بصورته ، أي أن العالم

= العاقل والمعقول ووحدة جمع الجمع للنفس وحتى بين الفلاسفة لا نجد إلا القليل ممن لم تزلّ قدمه في هذا المضمار ، ولهذا نجد من اللازم علينا الممارسة والمطالعة والتعمق الكثير لكي يتضح لنا الموضوع .

قد أدرك ذات وواقع المعلوم ، ومن البديهي أن الشيء المغاير لنا والذي هو خارج عنا لن يكون عين ذاتنا وجزء واقعنا ، فلا بد إذن أن يكون واقع هذا الشيء الذي ندركه إما ذات وجودنا وإما من المراتب الملحقة بوجودنا[1] ،

---

(١) هذه إشارة إلى مناط وملاك العلم الحضوري . وقد بينا فيما سبق معنى العلم الحضوري وفرقه عن العلم الحصولي ، وقلنا أيضاً أن أساس ومأخذ جميع العلوم والصور العادية التي نعبّر عنها بالعلم الحصولي هو العلم الحضوري ، وهذه جميعاً تنبع من هناك .

والآن لا بد أن نعرف ما هو ملاك العلم الحضوري ؟ أي كيف يحدث أن يصبح شيء ما مشهوداً لأنفسنا بالعلم الحضوري ؟

قلنا فيما مضى أن ملاك العلم الحضوري هو الارتباط والاتصال الوجودي الحاصل بين واقع الشيء المدرك وواقع الشيء المدرك ، وهنا لا بد أن نعلم كون هذا الارتباط والاتصال بأي نحو هو ، وأي لون من النسبة والعلاقة لا بد أن تكون موجودة بين العالم والمعلوم حتى تصبح منشأ للعلم الحضوري الشهودي ؟

توجد في هذا المجال عدة نظريات :

أ ـ جميع الحالات النفسية ومن جملتها التصورات والأفكار هي من الخواص المباشرة للمخ والمجموعة العصبية وهي مادية ولهذا أصبحت مكانية وتستطيع أن تجتمع وترتبط ببعضها وتتصل مكانياً . وعلة كوننا نشاهد حالاتنا النفسية حاضرة لدينا هي أن لدينا تصوراً عن ذاتنا (تصور الأنا) وهذا التصور كيفية مادية ومكانية ولها علاقة الفعل والإنفعال المادي مع سائر الحالات النفسية كاللذة والحزن والإرادة والتصورات الأخرى وهي تجتمع وترتبط بها مكانياً ، وبعبارة أخرى فإنها تتصل وجودياً ببعضها ، وهذا الارتباط والاتصال هو الذي يصبح منشأ للعلم الحضوري الشهودي .

=

. . . .

= الماديون عادة يتبنون هذه النظرية .

ويتلخص الجواب على هذه النظرية فيما يأتي :

أولاً : لم يفرّق في هذه النظرية بين تصور « الأنا » الذي هو علم حصولي وهو غير المعلوم ، وذات « الأنا » التي هي علم حضوري وهي عين المعلوم . وهذا خطأ كبير ينبغي لنا دائماً أن نحذر من الوقوع فيه .

ثانياً : كما أوضحنا في المقالة الثالثة فإن الإدراكات ليست مادية ولا مكانية وهي تتم فيما وراء النشاطات العصبية الخاصة .

ثالثاً : كما حقق في الفلسفة فإن الإرتباط والإجتماع المكاني لشيئين لا يصلح ملاكاً للحضور الواقعي لكل منهما لدى الآخر ، وذلك لأن الشيئين المكانيين وإن لم تكن هناك فاصلة بينهما فإن كل واحد منهما ـ بالتالي ـ يحتل مكاناً غير المكان الذي يحتله الآخر ، وليس من الممكن إطلاقاً أن يجتمع شيئان مكانيان اجتماعاً حقيقياً في المكان ، أي أنهما حقيقة يحتلان معاً مكاناً واحداً . والحد الأقصى في الاجتماع المكاني لشيئين هو أن لا توجد بين نهايتيهما أية فاصلة ، بل وحتى الشيء الواحد المكاني أيضاً لما كان مشتملاً بالضرورة على التجسم والبعد والامتداد فإن أي جزء مفروض منه فهو يحتل جزءاً من المكان غير ذلك الجزء المكاني الذي يحتله جزء آخر مفروض من ذلك الشيء ، وفي كل جزء أيضاً يمكن فرض أجزاء ، كل واحد منها بعيد عن الآخر ، وفي نفس الوقت الذي تتمتع فيه بالوحدة الاتصالية فهي غائبة عن بعضها ، أي أن الشيء الواحد المكاني لا تتمتع أجزاؤه وأبعاضه المفروضة بالاجتماع الحقيقي وإنما هي محجوبة عن بعضها ، ولهذا فإن كون الشيء مكانياً هو مناط احتجابه وغيبته وليس مناط انكشافه وحضوره . وأما أننا نستطيع إدراك العالم وأجزائه جميعاً كل في مكانه وفي رتبته مع أنها محتجبة عن بعضها من حيث الأبعاد المكانية ومن حيث البعد الزماني فذلك لأن أنفسنا وإدراكاتنا النفسية ليس لها أبعاد مكانية وزمانية ، ولو فرضنا أن النفس أيضاً موجود مكاني ولها =

....

= بالضرورة أجزاء وأبعاد فإنها لن تكون قادرة على إدراك ذاتها ولا إدراك الأشياء الأخرى .

ب ـ إن علة العلم الحضوري لكل إنسان بنفسه هي وحدة العالم والمعلوم ، وأما علة العلم الحضوري لكل إنسان بحالاته النفسية فهي تأثير العناصر الروحية في بعضها .

ويحتاج هذا الموضوع ـ وهو أن العناصر الروحية وإن لم تكن مكانية ولكنه لا شك في تأثير ونفوذ بعضها في البعض الآخر ـ إلى توضيح .

فمن المحقق والمسلم في الفلسفة وعلم النفس تأثير العناصر النفسية في بعضها ، مثل العواطف والهيجانات والاشتياق والتصميم والأحكام والأفكار . وعلة العلم الحضوري بهذه الحالات النفسية هي التأثير المتبادل بين العناصر الروحية . وأحد هذه العناصر الروحية هو تصور « الذات » أو « الأنا » ، فنتيجة لتأثير وارتباط هذا العنصر بعنصر الرؤية والسمع والذوق واللذة والعذاب يحصل العلم الحضوري بالنسبة لهذه العناصر .

تنسب هذه النظرية لبعض علماء النفس المحدثين .

والجواب على هذه النظرية هو :

أولاً : في هذه النظرية لم يفرّق بصورة صحيحة أيضاً بين واقع « الأنا » وتصور « الأنا » .

ثانياً : لم يبيّن فيها بدقّة لون ارتباط الأمور النفسية بالنفس . توضيح ذلك : أن ارتباط شيئين ببعضهما يمكن أن يفرض على أحد نحوين : أحدهما أن يكون لكل منهما واقع ووجود مستقل وكل ما هناك أنهما يظفران بخاصية الإرتباط ، وعلى فرض أن ينقطع هذا الإرتباط فإن واقع كل منهما محفوظ وتذهب فقط خاصية ذلك الإرتباط بينهما ، ومن هذا القبيل التأثيرات المتبادلة بين أجزاء الطبيعة في الطبيعة . الثاني أن يكون الإرتباط عين وجود وواقع أحدهما بالنسبة إلى الآخر ، لا أن كل واحد ـ

. . . .

= منها له وجود وواقع ، والإرتباط هو خاصيتها . إن هذا اللون من الإرتباط هو من قبيل ارتباط الفرع بالأصل والمعلول بالعلة ، فكل معلول بالنسبة إلى علته الإيجادية هو بهذا الشكل ليس له واقع في الدرجة الأُولى حتى يتحقق له ارتباط بعلته في الدرجة الثانية ، بل أصل وجوده وواقعه وارتباطه شيء واحد ، وباصطلاح صدر المتألهين فإن وجوده وواقعه هو عين ارتباطه وانتسابه وتعلقه بالعلة . إن هذا اللون من الإرتباط والإنتساب سيكون بالتأكيد من طرف واحد لا من طرفين ، وحسب الإصطلاح فالإرتباط ليس متبادلاً ، أي أنه ليس من الممكن أن يوجد شيئان على هذا الشكل بالنسبة لبعضهما بحيث أن كل واحد منهما هو عين الإرتباط والإنتساب للآخر ، بل لا بد أن يكون لأحدهما وجود مستقل ومستغن عن الآخر ، وللآخر وجود فقير ورابط . وهذا على العكس من القسم الأول الذي كان الإرتباط فيه متبادلاً وذا طرفين .

والتأمل الحضوري العميق والتفكير الدقيق في موضوع ارتباط وانتساب الأُمور النفسية للنفس يبيّن لنا بوضوح أنه من قبيل القسم الثاني لا القسم الأول . وكما أُشير إليه في المتن فإن رؤيتي وسمعي ولذتي ليست هي بنحو بحيث إذا أخذنا منها ما يطابق ياء المتكلم فإن الذي يذهب فقط هو خاصية ارتباط الرؤية بي وتبقى الرؤية المطلقة ، وإنما فرض انقطاع النسبة بيني وبين رؤيتي هو عين فرض الإنعدام المطلق لتلك الرؤية .

جـ - في كل علم حضوري يكون العالم دائماً عين المعلوم ، أي أن كل حالة من الحالات النفسية والأفكار والإحساسات هي عالمة ومعلومة في نفس الوقت ، وكل واحدة من هذه تدرك ذاتها بذاتها . وهذه نظرية كثير من الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين .

والجواب على هذه النظرية واضح وذلك :

أولاً : لأن كل واحد منا يدرك بوضوح أنه شيء واحد يرى ويسمع ويتألم ويلتذ .

ثانياً : لأن أي واحد منا يدرك كل واحدة من هذه الحالات وهي في حالة تعلقها =

إذن لا بد أن ندرس أنفسنا ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ أي ندرس علمنا بأنفسنا .

إذا نظرنا نظرة بسيطة من دون تعقيد فسوف نرى أن نفسنا « الأنا » غير مخفية عن نفسنا ، وهذا المعلوم المشهود لنا (كما مرّ علينا في المقالة الثالثة) هو شيء واحد خالص ليس فيه خليط وليس له جزء ولا حدّ جسماني .

وعندما نشاهد الأعمال التي تقع ضمن دائرة وجودنا ، وهي تقع بإرادتنا وإدراكنا ، مثل « رؤيتي » ، « سمعي » ، « فهمي » ، وبالتالي

= وانتسابها وارتباطها بواقع آخر نطلق عليه اسم « الأنا » .

د ـ إن ملاك العلم الحضوري هو الحضور الواقعي لشيء عند شيء ، ولا يتحقق هذا الحضور الواقعي إلا إذا كان هناك وجود جمعي بحيث لا توجد فيه أبعاد وفواصل مكانية وزمانية مما هو من خصائص المادة .

أي أن كل موجود لا يتصف بالأبعاد المكانية والزمانية وهو خال من الإمتدادات والفواصل التي هي مناط التفرق والغيبة (وهو الموجود المجرد بالإصطلاح الفلسفي) فوجوده قطعاً ليس مخفياً عن نفسه ، وكذا وجود ما هو متصل به بشكل ذاتي (وهو القسم الثاني من التعلق الذي مر شرحه في المتن) ، فهو قادر على أن يدرك ذاته وكل ما يتعلق بها بشكل ذاتي وأن يجدها حاضرة لديه . وبعبارة أخرى : ملاك العلم الحضوري هو أن لا تكون حقيقة المعلوم محتجبة عن حقيقة العالم ، ولا يتحقق هذا الأمر إلا إذا لم توجد في البين الأبعاد والإمتدادات المكانية والزمانية ، سواء أكانت حقيقة العالم والمعلوم تتمتع بوحدة حقيقية مثل علم النفس الحضوري بذاتها ، أم كان المعلوم من فروع العالم ومتعلقاته الوجودية مثل علم النفس الحضوري بأحوالها وآثارها . إذن كما مرّ في المتن : « فلا بد إذن أن يكون واقع هذا الشيء الذي ندركه (بالعلم الحضوري) إما ذات وجودنا وإما من المراتب الملحقة بوجودنا » . وقد اختار هذه النظرية المحققون من الفلاسفة الإسلاميين ، وقد تعمق في التحقيق فيها صدر المتألهين أكثر من غيره .

جميع الأعمال التي تتم بقواي المدركة ووسائل فهمي ، فسوف نرى أنها مجموعة من الظواهر التي بحسب الواقع والوجود مرتبطة بواقعنا ووجودنا وتنتسب إليه بحيث أن فرض انقطاع هذا الإنتساب وفرض عدمها يكون شيئاً واحداً ، مثلاً بالنسبة للمطابق الخارجي لكلمة « سمعي » إذا فصلنا المطابق الخارجي لجزء هذه الكلمة وهو ياء المتكلم فإنه لن يبقى هناك مطابق لبقية الكلمة ، ونميزّ هذه المجموعة من الأفعال بأنفسها[1] وليس

---

(١) إن الذين لا يعلمون شيئاً عن الأساليب المتنوعة المستعملة في العلوم المختلفة يتخيلون أن الأسلوب الوحيد الصحيح في دراسة جميع الموجودات هو الأسلوب التجريبي فحسب ، ولا يمكن قبول أية نظرية ما لم تؤيدها التجارب ، وكل ما عدا ذلك فهو من قبيل الفرضيات التي ينسجها الخيال . ولما كانت النظرية التي هي موضوع البحث لا مؤيد لها من التجارب ولم تستخلص من المختبرات ولا يمكن رؤيتها في الخارج عملياً إذن لا يمكن قبولها .

ونحن لا نستطيع في هذا المجال تفصيل القول في الأساليب المتعددة المستخدمة في العلوم المختلفة ، ولكننا نقتصر في ردّ هذه الشبهة على القول بأن العلماء يجمعون على أن أفضل السبل لتمييز الأمور الذهنية والعمليات النفسية وكيفية وجودها هو الرجوع مباشرة إلى ضمائرنا واستبطان ذواتنا ، وإذا اقترن هذا الاستبطان باستعداد منطقي وفلسفي كامل من قبل المستبطن فإنه سوف يظفر بنتائج قطعية ويقينية .
ومن بين الأساليب المتنوعة التي يلجأ إليها علم النفس الحديث يعتبر الأسلوب الداخلي أو الذهني أو أسلوب النظر إلى الأعماق أو المعرفة بلا وساطة أفضل الأساليب وأكثرها أصالة .

يقول فيليسين شالة في كتاب « ميثودولوجي » أي الأساليب العلمية في فصل علم النفس :
«لما كانت الحوادث المادية حالّة في مكان فإنها تعرف بوساطة الحواس ، ويستطيع أن يدركها الكثير من الناس ، فالشمس مثلاً يراها الجميع ويحسّون بحرارتها ، أما

بشيء آخر ، أي أننا نفهمها من دون وساطة ، أي أن سمعي هو بذاته سمعي أنا ، ولم يكن في البداية ظاهرة مجهولة لدي ثم عرفتها عن طريق أخذ صورة ذهنية لها ففهمت أنها سمعي ، إذن الواقع الخارجي لهذه المجموعة من الأفعال وإدراكها شيء واحد ، أي أنها معلومة بالعلم الحضوري .

وكذا القوى والوسائل[1] التي بواسطتها نؤدّي هذه الأعمال المعلومة

= الحوادث النفسية فلأنها غير واقعية في مكان فإنها لا تُعرف بوساطة الحواس ، والذي يُدركها فقط إنما هو الضمير ، مثل الغضب الذي يتفجر في أعماقي والحكم الذي يدور في نفسي والقرار الذي أتخذه ، فأنا وحدي الذي أعرف حقيقة هذه الأمور التي تجري في أعماقي ، فالأمور الروحية لا يُدركها بصورة مباشرة إلا ضمير الشخص الذي تحدث في نفسه » .

(١) قد تمّ إلى هنا بيان ثلاثة ألوان من العلم الحضوري :

أ ـ العلم الحضوري للنفس بذاتها .

ب ـ العلم الحضوري للنفس بأفعالها التي تحدث في إطار وجودها .

جـ ـ العلم الحضوري للنفس بقواها ووسائلها التي بواساطتها تؤدي هذه الأفعال .

وتوجد ملاحظة في هذا المجال لا بد من الإشارة إليها وهي أنه في حالة مشاهدة آثار النفس وأفعالها (القسم الثاني) وكذا في حالة مشاهدة قوى النفس ووسائلها (القسم الثالث) لا يمكن أن نتصور كون الذهن قادراً على مشاهدة هذين القسمين بشكل منفصل عن مشاهدة « الأنا » ذاتها ، وذلك لأن هذه الظواهر من ملحقات ومراتب وجود « الأنا » وهما بحسب الواقع والوجود مرتبطان بواقع ووجود « الأنا » ، بحيث يكون وجودهما عين الإضافة والنسبة ، وفرض انقطاع النسبة هو عين فرض انعدامها ، فمثلاً عندما يُشاهد الذهن رؤيته فلكونه يُشاهد رؤيته (أي رؤيتي بإضافة ياء المتكلم) لا الرؤية المطلقة ، إذن مشاهدته لرؤيته ملازمة دائماً لمشاهدته لذاته . =

....

= ونحن في التعليقة التي كتبناها للمقالة الثالثة (الجزء الأول ص ١٤٩) من هذا الكتاب أشرنا إلى بطلان الإستدلال المشهور لديكارت القائل (أنا أفكر إذن أنا موجود) حيث يستدل بوجود الفكر على وجود النفس ، وقلنا هناك : إن الإنسان ليدرك وجود نفسه قبل إدراكه لوجود التفكير فيها ، ونحن نفهم من قول ديكارت (أنا أفكر) إنه لم يدرك التفكير المطلق بل إدراك التفكير المقيد بالذات (أنا أُفكر - بإضافة أنا) إذن هو قد أُدرك ذاته قبل أن يُدرك تفكيره .

والغريب أن بعض العلماء الأوروبيين وحتى بعض العلماء المسلمين ممن مرّوا على آثار ابن سينا قد تخيلوا أن البرهان المشهور باسم « الإنسان المعلق في الفضاء » الذي أقامه الشيخ دليلاً على تجرد النفس هو بنفسه برهان ديكارت المشهور ، أي أن بُرهان ديكارت مقتبس بكل تفاصيله من ابنْ سينا .

ولكن اعتبار هذين البرهانين شيئاً واحداً من أفدح الأخطاء ، وذلك لأن ابن سينا يتناول الموضوع عن طريق مشاهدة النفس بذاتها مباشرة من غير وساطة (القسم الأول من أقسام العلم الحضوري) بينما ديكارت يحاول أن يجعل مشاهدة آثار النفس (القسم الثاني) أي وجود التفكير وسيلة ودليلاً على وجود النفس ذاتها .

ومما يدعو إلى العجب إن هؤلاء العلماء لم يلتفتوا إلى أن ابن سينا قد صرح في كتابه « الإشارات والتنبيهات » إلى طريقة استدلال ديكارت وإلى بطلان هذه الطريقة ، فهو بعد شرحه للبرهان المعروف بـ « الإنسان المعلق في الفضاء » يقول تحت عنوانه « وهم وتنبيه » :

«ولعلك تقول : إنما أُثبت ذاتي بوسط من فعلي ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ، أو حركة أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك . وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها : وإن أثبته فعلاً لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو ؛=

بالذات ، ونستخدمها عند الإستعمال عالمين بذلك ، لا أننا اكتشفناها بوسائل وقوى أُخرى ثم استخدمناها . فهناك تصرفات عجيبة ولطيفة تصدر منا أثناء الإدراكات المختلفة التي تتم في أجهزة الإدراك ، ولا يمكن

= فعلك ، فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به . فذاتك مثبتة لا به » .

ويشرح هذا القول المحقق الطوسي فيقول :

«إثبات الأشياء التي يخفى وجودها ، قد يكون بعللها . كما في برهان لمي . وقد يكون بمعلولاتها ، كما في الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله ، فإن وجوده له أظهر من وجود علله . فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته ، التي هي أفعاله وآثاره ، فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضع : وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله ، مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أُخذ من حيث هو فعل ما ، من غير اختصاص بفاعله ، فهو لا يدرك إلا على فاعل ما ، غير معين ، ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته .

وإن أُخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين ، فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ، ولا أقل من أن يكون معلوماً معه ، فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص ، لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو . فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال » . .

كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا ، مع شرح المحقق الطوسي ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القسم الثاني ، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ .

أن تتم هذه من دون أن يكون لنا علم بتلك التصرفات وخـواصها وآثـارها والأعضـاء التي تتم تلك التصرفات بـواسـطتهـا ، مثـل أعـمال التحـريـك والقبض والبسط التي تجري في عضلاتنا المختلفة عندما نقوم بأعمالنا المتنوعة كالرؤية والسمع والشم وغيرها .

إشكال وجوابه

لعله يخـطر في ذهن الإنسان لأول وهلة من هـذا الكلام أنـه لو كـان الأمـر كذلـك للزم أن يعرف الإنســان أو أيّ موجـود حي آخر منـذ بدايـة وجوده جميع أعضائه وأجـزائه بجميـع تفاصيلهـا وميزاتهـا ، وعندئـذ يكون مستغنياً عن كل هذه الجهود العلميـة الطويلة العـريضة العميقـة التي نهض بها العلماء .

ولكن على هذا الإنسان أن يلتفت إلى أن حديثنا في العلم الحضوري وليس هو في العلم الحصولي ، فما قلنا عنـه سابقـاً أن الإنسان يعلمـه فإنـه يعلمه بالعلم الحضوري ، أما ما يظفـر به العلماء نتيجـة لجهودهم العلميـة فهـو من أقسام العلم الحصـولي[1] ، ومن هنا فـإننا نحتمـل بقوة أن جميـع

---

(١) إن الجواب على هذه الشبهة يعرف مما ذُكـر سابقـاً في الفرق بـين العلم الحضوري والعلم الحصولي . فقد فهم ممـا مرّ ذكـره أن العلم الحصولي يتعلق بجهـاز خاص من الأجهـزة النفسية يسمى الجهـاز الذهني ، إذن هنـاك قوة خـاصة تنتـج العلم الحصولي . أما العلم الحضوري فإنه لا يختص بجهاز معين ، ولا تتدخل فيه قـوة خـاصة ، وإنمـا النفس تدرك بـواقعيتها واقعيـة المعلوم . وعلم أيضاً أن الفلسفـة والعلوم هي حصيلة مجموعة من الأفعال الخاصـة المتعلقة بجهـاز الذهن من قبيـل التصور والتصديق والالتفات والدقـة والتفكير ، ومتعلقـة بالعلوم الحصـولية ، ولا علاقة لها بالعلوم الحضورية التي لا ربط لها بعالم التفكير والاستدلال . وبنـاء على =

الأفعال الجسمية في الموجود الحي ، من أفعال علمية وإرادية أو حتى أفعال طبيعية ومزاجية ، هي من قبيل العلوم الحضورية كما تشهد بذلك قرائن كثيرة ، وإن كنا نحن الآن لا نملك برهاناً يثبت هذا الرأي .

وعلى أية حال لا بد من القول أننا نعلم بأنفسنا وقوانا وأجهزة إدراكنا وأفعالنا الإرادية علماً حضورياً ، وقد قلنا فيما سبق (في المقالة الرابعة) أن المحسوسات موجودة بواقعيتها في الحواس ، وهذا أيضاً من ألوان العلم الحضوري[1] ، وإن كان بينه وبين سائر العلوم الحضوريه بعض

= هذا تكون الجهود العلمية والفلسفية التي يبذلها العلماء إنما هي للظفر بالعلم الحصولي وليس العلم الحضوري . فجهود العلماء إما أن تكون لإشباع غريزة البحث عن الحقيقة وإما أن تكون لسدّ الاحتياجات المادية وتوفير الإستفادة العملية والصناعية . فأما غريزة البحث عن الحقيقة فإنها مرتبطة بجهاز الذهن وتؤدي إلى النشاط الذهني . وأما الإستفادة العملية والصناعية فهي متفرعة على الإلتفات والدقة وسائر الأعمال الذهنية . وعلى أي حال فإن معرفة شيء بالعلم الحضوري لا تغني عن المحاولات العلمية والفلسفية الخاصة التي يقوم بها العلماء .

(١) هذا هو القسم الرابع من الأقسام الأربعة العامة للعلم الحضوري ، وقد تقدم الحديث عن الأقسام الثلاثة الأخرى (وهي إدراك الذات ـ إدراك آثار الذات وأفعالها ـ إدراك القوى والوسائل التي بواسطتها تقوم الذات بأفعالها)

وهذا القسم عبارة عن مجموعة من الخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والاتصال بالقوى الحساسة . من قبيل الأثر المادي الحاصل في الشبكية أثناء الرؤية فتقوم أعصاب العين بما لها من خواص وتحت ظروف معينة بالتأثير في ذلك الأثر وتخرجه بصورة وشكل خاص .

ويعتبر هذا القسم من احد الجوانب أهم أقسام العلم الحضوري ،وذلك لأن أغلب الصور الذهنية التي تولد وتحفظ آتية من هذا الطريق ، ومن هذا السبيل أيضاً=

الإختلاف ، ولكنه لا بد من الالتفات إلى أن العلم الحضوري (بأقسامه الأربعة) لا يستطيع أن يولد بنفسه العلم الحصولي بل لا بد أن نمدّ أيدينا إلى مجال آخر . فتلك القوة[1] التي تسلطت على الظاهرة الحسية وأدركت

= تكتسب النفس معلوماتها عن العالم الخارجي .

ومن هنا يعلم أن ما نحسّ به ابتداءً وفي الدرجة الأولى هي تلك الآثار المادية الواردة على أعصابنا عن طريق العين والأذن والأنف وغيرها فتحدث أفعالاً وانفعالات وتصبح جزء من أجسامنا ، ونحن لا نحس بالعالم الخارج عن وجودنا بلا وساطة ، بل كل حكم يحصل عن طريق الحس بالعالم الخارجي إنما يتم بتدخل لون من التجربة والتعقل ، ولكن لما كنا دائماً ممارسين لهذه التجربة وهذا التعقل ، وهي تعمل دائماً مثل جهاز ذاتي الحركة (أتوماتيكي) لذا فنحن نغفل عن وجودها ، وسوف نوضح فيما بعد أنه حتى الإعتقاد بوجود العالم الخارجي أيضاً لم يحصل مباشرة عن طريق الإحساس وليس هو من البديهيات العقلية ، بل للتجربة والعقل دخل في تكوين هذا الإعتقاد ، وسنبسط القول في هذا الموضوع بشكل مفصل عند الحديث عن حدود الحس والعقل ، العلم والفلسفة .

(١) إن عالم الذهن أو عالم صور الأشياء عندنا مخلوق جهاز منظم يؤدي أعمالاً متعددة حتى يصوغ عالم الذهن ، ونستطيع أن نطلق على مجموع ذلك الجهاز اسم جهاز الإدراك .

والأعمال المختلفة التي يقوم بها هذا الجهاز هي عبارة عن تهيئة الصور الجزئية والحفظ والتذكر والتجريد والتعميم والمقارنة والتحليل والتركيب والحكم والإستدلال وغيرها . وكما ذكرنا سابقاً فإن الإنسان في البداية أي قبل أن يبدء هذا الجهاز الخاص بالعمل يكون فاقداً للذهن ، ثم بالتدريج ونتيجة لنشاط هذا الجهاز يصبح متمتعاً بقوى وجوانب عالم الذهن المختلفة . والآن لننظر إلى نشاط هذا الجهاز من أية نقطة يبدأ ؟ إن نشاط هذا الجهاز يبدأ أولاً من ناحية قوة خاصة متعلقة بهذا الجهاز تعرف في الفلسفة بإسم قوة الخيال . وعمل قوة الخيال هو أنها دائماً عندما تتصل بأي واقع تلتقط له صورة وتعدّها لتسلمها إلى قوة أخرى تسمى =

أجزاء الصورة الحسية والنسب بين أجزائها ثم حكمت (كما مرّ بيانه في المقالة الرابعة) قد أدركت تلك المعلومات في حالة كونها مجردة من الآثار الخارجية ، أي أنها صور ليست منشأ للآثار الخارجية ، أي أنها معلومة لدى هذه القوة بالعلم الحصولي ، إذن عمل هذه القوة هو تهيئة العلم الحصولي في حالة ظفرها بواقع الشيء وإتصالها وعلاقتها المادية به ، ومن ناحية أُخرى فإننا عندما نلتفت إلى أنفسنا نشاهد أنفسنا (واقع الأنا) في نفس الوقت الذي نحن فيه مطلعون على ذواتنا نجد جميع أقسام الإدراكات (الحسية ـ الخيالية ـ الكلية ـ المفردة ـ المركبة ـ التصورية ـ التصديقية) موجودة في النفس التي هي شيء واحد حقيقي ، فـ (أنا نفسي) (أنا الذي أنظر) (أنا الذي أسمع) (أنا الذي أُدرك هذا المحسوس) (أنا الذي أجد هذا الأبيض حلواً) (أنا الذي أفهم هذا الخيال) (أنا الذي أُقوم بهذا التصديق أو أُصدر هذا الحكم) ، ومن هنا فإن لهذه القوة المسماة بـ « القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي » لوناً من الإتصال بجميع هذه العلوم والإدراكات الحضورية ، وهي تستطيع أن تحصلها أي أن تبدلها إلى ظواهر مجردة من آثارها الخارجية وتصوغ منها علماً حصولياً .

والآن لننظر من أين يبدأ عملها ؟

= قوة الحافظة . وبناء على هذا فإن وظيفة هذه القوة هي تهيئة الصور الجزئية وتبديل العلم الحضوري إلى علم حصولي ، ولهذا فقد سُميت هذه القوة في هذه المقالة بإسم القوة المبدّلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي .

الجذور الأولى للإدراكات والعلوم الحصولية

لأول مرة عندما تقع أبصارنا على العالم الخارجي .

(ومن الواضح أن هذا مثال فقط وإلا فإن الإنسان قد قطع قبل هذه المرحلة مراحل عديدة من الحس ولا سيما عن طريق اللمس) ونلاحظ إلى حدّ ما من الخواص المختلفة للأجسام نشاهد مثلاً سواداً وآخر بياضاً (أخذ السواد والبياض مثالين فقط والمقصود منهما خاصتان حقيقيتان من الخواص المحسوسة للأجسام) ، فمثلاً ندرك السواد أولاً بحركة أبصارنا نحوه ومن ثم ندرك البياض ، ومن الواضح أننا عندما ندرك السواد فنحن ندرك معناه بتجريده من الحس ، أي أننا نضبطه عندنا ونحفظه ، ثم نتجه لإدراك البياض . وعندما نصل إلى البياض في الحركة الثانية فإن ذلك يكون في حالة وجود السواد لدينا ، فإذا وصلنا إلى البياض فإننا لا نجد السواد هناك . ولو استعملنا المعلوم الثاني في المكان الذي استعملنا فيه المعلوم الأول[1] لشاهدنا أن الثاني لا ينطبق على الأول كما ينطبق الأول

---

(١) إن أحد الأعمال الخاصة بالذهن هو عمل المقارنة . والقدر المسلم أن هذا العمل يأتي من حيث الترتيب بعد عمل التخيل (تبديل العلم الحضوري إلى علم حصولي) ويتم بعد إرسال صورتين على الأقل إلى قوة الحافظة . وصحيح أنه لا =

. . . .

= يشترط في عمل المقارنة وجود صورتين ، وذلك لأنه من الممكن مقارنة شيء واحد مع نفسه ، ولكن قدرة الذهن على هذا العمل لا تتوفر إلا إذا حضرت لديه صورتان على الأقل . فالذهن نتيجة لقوة المقارنة يستطيع أن يقارن بين شيئين (مثال البياض والسواد المذكور في المتن) ، وأن يقارن الشيء الواحد إلى نفسه (مثال السواد والسواد في المتن) ، ولما كانت المقارنة في هذه المرحلة بين مفهومين ، وليست ناظرة إلى الخارج (أي ما يسمى اصطلاحاً بالحمل الأولي لا الحمل الشائع) فالمقارنة بين مفهومين بسيطين فالذهن يصدر حكماً إيجابياً أو سلبياً بلا وساطة ، أي أنه لا يحتاج في تصديقه إلى « الحد الأوسط » ، ومن هنا يعلم أن أول التصديقات التي يظفر بها الذهن يتعلق بعالم المفاهيم لا بالعالم الخارجي (بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع) ، ويعتقد بعض علماء النفس أن أول الأحكام التي يصدرها ذهن الطفل يتعلق بخواص الأشياء الخارجية (وهي بالتأكيد من قبيل الحمل الشائع لا الحمل الأولي) ومن الواضح أنها من تلك الخواص المرتبطة برغبات الطفل ومشاعره (من قبيل السكّر حلو) ، وفي الواقع فإن الطفل يبين في أحكامه الأولى قيمة الأشياء بالنسبة إليه ، وبعبارة أخرى فهو يبين مصالحه في الأشياء . وليس من أهداف هذه المقالة التحقيق في هذا الموضوع وبيان ما هي الأحكام الأولى للذهن ، وكل ما يتعلق بأهداف هذه المقالة هو أن مفاهيم الوجود والعدم ، الوحدة والكثرة ، الضرورة والإمكان والإمتناع تظهر في الذهن بعد الظفر بـ « حمل شيء على شيء » وإيجاد نسبة بين شيئين .

وتخيل البعض الآخر أن أول حكم يصدره الذهن هو الحكم بوجود العالم الخارجي .

ومن الواضح أن هذه النظرية باطلة من عدة جهات ، وعلى أقل تقدير فهي ليست صحيحة من جهة أن الحكم بوجود العالم الخارجي فرع لتصور الذهن للوجود ، وتصور الوجود ليس أمراً فطرياً ولا يرد الذهن أيضاً عن طريق أية حاسة من الحواس ، وإنما هو يحصل للذهن بعد الظفر بـ « الحمل » والحكم بين شيئين ، إذن قبل أن يحكم الذهن بوجود العالم الخارجي لا بد أن يكون قد حكم حكماً واحداً آخر على الأقل .

على نفسه ، أي أننا نرى السواد له نسبة خاصة مع السواد بحيث إن تلك النسبة لا نجدها بين البياض والسواد وبالتالي نكون قد حصلنا على حمل (هذا السواد هو هذا السواد) وعلى عدم حمل ، أي أن الذهن يجد نسبة بين السواد والسواد ولا يجد تلك النسبة بين السواد والبياض ، وبعبارة أُخرى فإنه يوجد حكماً بين السواد والسواد ويصوغ نسبة بينهما ولكنه لا يؤدي عملاً بين البياض والسواد . وعندما يجد نفسه ـ في المرة الأُولى أو بعد تكرر الحكم الإيجابي ذي النسبة والحكم ـ في هذا الموقف فإنه يعتبر عدم إنجاز فعل (أو عدم الفعل) فعلاً ويعتبر عدم النسبة الإيجابية بين السواد والبياض نسبة أُخرى مغايرة للنسبة الإيجابية ، وعندئذ تظهر نسبة متخيلة هي (السلب)[1] في مقابل النسبة الخارجية التي هي « الإيجاب » ويقارن

---

(١) من المواضيع التي يهتم بها علماء المنطق وعلماء النفس هو توضيح ماهية القضية وبيان الأجزاء التي تشتمل عليها أية قضية موجبة أو سالبة .

وتوجد في هذا المجال نظريات عديدة، وصحيح أن بعض هذه النظريات لا يتمتع بقيمة منطقية وفلسفية كبيرة ، ولكن لما كان بعضها مبنياً على ملاحظات نفسية دقيقة وقد درست فيها بدقّة الأعمال الذهنية وكيفية حركتها في تشكيل القضايا لذلك فنحن نذكر تلك النظريات للذين يألفون الإصطلاحات المنطقية ويرغبون في التعمق في هذا المضمار ، ونحجم عن ذكر الإشكالات الواردة على كل واحدة منها . وفي البداية ننبه على ملاحظة مهمة وهي أن الذي يهتم به المنطقي أو عالم النفس أولاً وبالذات هو القضية الذهنية ، وأما إذا تحدث أحدهما عن تعبيرها اللفظي (القضية الملفوظة) فذلك بالتبع وبالعرض .

وبالنسبة للقضية الموجبة توجد ثلاث نظريات :

أ ـ تشتمل القضية الموجبة على أربعة أجزاء : الموضوع ، المحمول ، النسبة الحكمية ، الحكم . أي أن الذهن يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الإتحادية بين هذين ، ويأتي الحكم الذي هو أحد ألوان الأفعال النفسية وناظر إلى الخارج ليثبت في =

....

= الذهن خارجية تلك النسبة المتصورة . ويبدو من كلمات ابن سينا وصدر المتألهين أنهما يختاران هذه النظرية .

ب ـ تشتمل القضية الموجبة على ثلاثة أجزاء : الموضوع ، المحمول ، الحكم أو النسبة الحكمية ، فتصور الموضوع والمحمول يكون كافياً ليحكم الذهن باتحاد هذين في ظرف الخارج ، كما أن القضية اللفظية التي هي تعبير عن تلك المعاني الذهنية (زيد قائم) لا تحتوي إلا على ثلاثة أجزاء . وحسب هذه النظرية لا يكون الحكم والنسبة الحكمية شيئين وإنما هما شيء واحد . وقد اختار هذه النظرية غالباً المتأخرون من المنطقيين الإسلاميين .

جـ ـ لا تشتمل القضية الموجبة إلا على جزءين فحسب هما الموضوع والمحمول ، فعندما يحكم الذهن مثلاً بأنّ زيداً قائم فلا يوجد في الواقع شيء نفسي يسمى الحكم بالإضافة إلى تصور زيد وتصور القيام ، وإنما يحضر هذان التصوران معاً في الضمير ويتم الإلتفات إليهما فقط . والعلاقة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا الموجبة هي أن هناك تلازماً بين وجودهما الذهني ، وهذا يعني أن حضور أحدهما في الذهن يستلزم حضور الآخر أيضاً ، ويتم هذا الأمر حسب القانون العام لـ « تداعي المعاني » .

إن تداعي وتلازم تصورين ذهنيين يكون أحياناً بسبب التشابه بينهما أو بسبب التضاد أو بسبب أنهما قد أدركا في زمان واحد أو في مكان واحد ، مثلاً كلّما سمعنا اسم حاتم سمعنا معه الكرم ، فحاتم والكرم وردا الذهن دائماً معاً ، وقد أدّت هذه المعية في الورود إلى العلاقة الذهنية بين هذين التصورين ، وأصبح من عادتنا الذهنية أننا كلّما تذكرنا شخص حاتم أو سمعنا اسمه فإننا نتذكر مباشرة الكرم ، وكذا العكس . وهذا هو ما نجده في أذهاننا « حاتم كريم » ونتخيل أن هناك شيئاً آخر غير تصور حاتم وتصور الكرم وهو شيء ثالث يوجد في الذهن يسمى الحكم .

وبناء على هذا فإن حقيقة القضية الموجبة ليست شيئاً سوى تصورين متلازمين =

....

= متـداعيين ، إذن تشتمـل القضيـة المـوجبـة عـلى جـزءين فحسب هما المـوضـوع والمحمول . وقد اختار هذه النظرية مجموعة من علماء النفس المحـدثين المعتنقـين للمذهب الحسي .

أما بالنسبة للقضية السالبة ففيها خمس نظريات :

أ ـ إن القضيـة السالبـة مثل المـوجبة (حسب النـظرية الأولى) تشتمـل على مـوضـوع ومحمول ونسبة وحكم .

والفرق بين هاتين القضيتـين هو أنـه في القضية المـوجبة هنـاك دائماً شيء وجـودي بعنوان كـونه محمـولاً يرتبط بـالموضـوع وينتسب إليـه ، أمـا في القضيـة السـالبـة فـيرتبط بالموضوع وينتسب إليه أمر عدمي .

ويكـون اختـلاف المـوجبـة عن السـالبـة ـ حسب هـذه النـظريـة ـ من جهـة « المحمول » ، فالقضية القائلة « ليس زيد قائماً » مساوية لهذه القضيـة : « زيد لا قائم » ، ويصبح مفاد القضية السـالبة هـو « ربط السلب » . وليس لهذه النـظرية مؤيدون كثيرون .

ب ـ تشتمل القضية السالبة مثل الموجبة (حسب النظرية الثانية) على ثلاثة أجزاء هي المـوضوع والمحمـول والنسبة الحكميـة أو الحكم . والفرق بـين القضيتين المـوجبة والسالبة من جهة النسبة لا من جهة المحمول ، فالنسبة على قسمين إما إيجابيـة أو سلبيـة ، فالقضيـة الموجبـة تشتمل عـلى نسبة إيجـابية ، أمـا القضية السـالبة فهي تشتمـل على نسبـة سلبية ، وبعبـارة أخرى : فـإن الذهن في كـلا الموردين يـربط المـوضوع والمحمـول ببعضهما ، وكـل مـا هنـاك هـو أن لـون الإرتبـاط يختلف في الموردين ، ففي القضية المـوجبة يكـون لون الإرتبـاط وجودياً بينما هـو في القضية السالبة ارتباط عدمي . مثلاً عندما نحكم « زيد قـائم » فإننـا قد ربـطنا بـين زيد والقيـام برابط إيجـابي اتصالي ، أمـا عنـدمـا نحكم « ليس زيـد قـائـماً » فقـد ربـطنـا بـين زيد والقيام برابط سلبي انفصالي ، وفي كلتا الصورتين قد ربـطنا أحـد المفهومـين إلى الآخـر ونسبناه إليـه ، إذن ماهيـة القضية السـالبة ليست هي « ربط السلب » =

. . . .

= وإنما هي « كون الربط سلبياً » .

وقد تبنى هذه النظرية بعض المنطقيين الإسلاميين .

جـ ـ إن القضية الموجبة والقضية السالبة تشتمل كل منهما على تصور الموضوع وتصور المحمول النسبة الحكمية والحكم . وتكون النسبة الحكمية في كل منهما إيجابية واتحادية ، وكل ما يوجد بين هاتين من فرق فهو من ناحية الحكم لا من ناحية المحمول ولا من ناحية النسبة ، وذلك لأن الحكم الذي هو فعل نفسي يكون على قسمين : إما من قبيل الوضع و« الإيقاع » وإما من قبيل الرفع و« الانتزاع » .
وتوضيح ذلك : أن الذهن يحتاج في القضية الموجبة والقضية السالبة إلى تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة بينهما ، والنسبة في كلتيهما إيجابية واتحادية ، ولا معنى للنسبة السلبية والإنفصالية . وكل ما هناك هو أن الإنسان عندما ينظر إلى مطابقة أو عدم مطابقة هذه النسبة الإتحادية المتصورة (في مرحلة التصديق والحكم) للواقع ونفس الأمر ففي القضية الموجبة يثبت في الذهن خارجية وواقعية هذه النسبة الإتحادية ، وفي القضية السالبة يثبت في الذهن عدم خارجية وواقعية هذه النسبة الإتحادية المتصورة ، وبعبارة أخرى : فإنه يحكم في القضية الموجبة بوجود هذه النسبة الإتحادية في الواقع ونفس الأمر ويحكم في القضية السالبة بعدم هذه النسبة الإتحادية في الواقع ونفس الأمر ، إذن : المفاد الحقيقي للقضية السالبة ليس هو « ربط السلب » ولا « كون الربط سلبياً » وإنما هو « سلب الربط » .

وقد اختار هذه النظرية ابن سينا وصدر المتألهين .

د ـ لا تشتمل القضية السالبة على النسبة أساساً وإنما هي تشتمل على الموضوع والمحمول والحكم ، أي أنه كما تكون أحياناً علاقة اتحادية بين شيئين في الواقع ونفس الأمر.
(الإنسان يتمتع بالاستعداد للكتابة) وأحياناً أخرى لا تكون هذه العلاقة الاتحادية بينهما (ليس الإنسان شجراً) ، فكذا الذهن عندما يصوغ القضايا ليحكي بها =

. . . .

= الواقع ونفس الأمر فإنه أحياناً يقيم رابطة بين شيئين في ظرف الإدراك (القضية الموجبة) ، وأحياناً أخرى لا يقيم هذه الرابطة (القضية السالبة) . فالقضية السالبة تشتمل على الحكم ولكنها لا تشتمل على النسبة ، وبعبارة أخرى : يتصور الإنسان في القضية الموجبة الموضوع والمحمول ثم يربط بينهما بالحكم الإيقاعي ويقيم بينهما نسبةً وارتباطاً في ظرف الذهن ، ولكنه في القضية السالبة يتصور الموضوع والمحمول ويفصل بينهما بالحكم الإنتزاعي ولا يقيم بينهما نسبة ولا ارتباطاً في ظرف الذهن . وليس لهذه النظرية أيضاً مؤيدون كثيرون .

هـ ـ تشتمل القضية السالبة على جزءين : الموضوع والمحمول . وبعد تصور الموضوع والمحمول في القضية السالبة (وهما الإنسان والشجر) يتوقف الذهن ولا يصدر حكماً ولا يقيم نسبة بين الموضوع والمحمول ، ولكن الذهن يتخيل هذا التوقف عن الحكم حكماً بالعدم ويصوغ في مقابل مفهوم « الإيجاب » الذي يحكي عن حكم وجودي مفهوم « السلب » ، ويفوض القضية السالبة مثل الموجبة في كونها مشتملة على الحكم والنسبة . وهذه النظرية هي التي قد تم اختيارها في هذه المقالة .

وتعتمد هذه النظرية على أمرين :

(١) **الأول** : لا تشتمل القضية الموجبة على أكثر من ثلاثة أجزاء : الموضوع والمحمول والحكم ، ولا ضرورة لفرض النسبة الحكمية ، وذلك لأنه في القضايا الحسيّة التي هي أولى القضايا المدركة من قبيل هذا السواد هو أسود ، وهذا أبيض حلو ، يكون الموضوع والمحمول محسوسين ، والحكم أيضاً فعل النفس ، ولكنه لا يوجد محسوس في مقابل النسبة الحكمية وذلك لأنه لا يوجد لدينا حس يدرك النسبة بين شيئين . إذن لا بد أن نقول أن القضية تتم بمجرد وجود الموضوع والمحمول والحكم .

الثاني : كما ذكر في متن المقالة فإن النفس لا يقوم بعمل في مورد القضية السالبة ، لا أنها تقوم بعمل ، وذلك العمل إما هو من قبيل الربط والوصل وإما من قبيل القطع والفصل .

هذه الحال تكوّن قضيتين هما « هذا السواد هو هذا السواد » و « وليس هذا البياض هو هذا السواد » ، وحقيقة القضية الأولى هي أن قوتنا المدركة قد قامت بعمل بين الموضوع والمحمول يسمى الحكم (هذا هو ذاك) ، وحقيقة القضية الثانية هي أن القوة المدركة لم تقم بعمل بين الموضوع والمحمول ، ولكنها اعتبرت عدم القيام بالعمل عملاً وجعلته في مقابل العمل الأول (السلب في مقابل الإيجاب) ، ولما كانت هذه القوة تحكي عملها الذي هو الحكم بصورة ذهنيّة (هذا هو ذاك) فقد قامت أيضاً بصياغة صورة لفقدان العمل ، لأنها قد أجلسته في مكان العمل لتحكي بهذه الصورة عنه ، ولكنها مضطرة لنسبة الثاني إلى الأول (السلب ـ سلب الوجود) لأنها قد صاغت الصورة الثانية بواسطة الصورة الأُولى (وقد ذكرنا في المقالات السابقة أنه لا يمكن أن يكون هناك خطأ إلا إذا أُضيف إلى الصحيح ، ولا يمكن أن يكون أمر اعتباري إلا إذا أُضيف إلى شيء حقيقي) .

وبعد صياغة هذين المفهومين (الإيجاب ـ السلب) تلاحظ القوة المدركة النسبة القائمة بين الطرفين فتنسب في القضية السالبة (ليس هذا البياض ذلك السواد) السلب إلى طرفي القضية ، ومن هنا يقوم كل من الطرفين بالانفصال عن الآخر وطرده ، وعندئذ يظهر معنى الكثرة النسبية (أو العدد) ، ففي القضية الموجبة تجد القوة المدركة الطرفين خاليين من هذا المعنى (الكثرة أو العدد) لذلك فهي تمنحها اسم الوحدة ، ومن هنا يعلم أن « الكثرة » معنى سلبي ، أما « الوحدة » فهي سلب السلب ، ولكن لما كان سلب السلب منطبقاً على النسبة الإيجابية لذلك فإن نسبة الوحدة سوف تتحد مع نسبة الإيجاب في المصداق .

ونحصل من هذا النشاط والجهد الذهني على ستة مفاهيم :

١ ـ مفهوم السواد .

٢ ـ مفهوم البياض .

٣ ـ الإيجاب .

٤ ـ السلب .

٥ ـ الكثرة النسبية .

٦ ـ الوحدة النسبية .

المفاهيم الحقيقية (الماهيات) والمفاهيم الاعتبارية (غير الماهيات)

فالمفهومان الأولان اللذان أدركناهما (السواد والبياض) كانا نفس الماهية ، أي أنهما نفس الواقع الخارجي (أياً كان الواقع الخارجي فهما مثله) ، وفي نفس الوقت الذي يكونان فيه نفس الواقع الخارجي فإنهما يختلفان عنه في أن للواقع الخارجي آثاراً مستقلة عن الذهن والإدراك ، ولكن هذه الماهيات تكون مجردة من تلك الآثار ، فالفرق بين الماهيات والواقع الخارجي هو أن للواقع آثاراً خارجية ولكن الماهيات فاقدة لتلك الآثار .

ومن هنا نستطيع القول أننا ندرك كنه السواد والبياض ، أي أن السواد والبياض كما هما موجودان في ذاتيهما فإنهما موجودان لدينا بنفس الشكل ، لا كما يقول السوفسطائيون ولا كما يدعي القائلون بالأشباح في الوجود الذهني لأن هؤلاء يقولون « إن السواد والبياض هما كما هما موجودان لدينا » .

وبين هذين القولين فرق كبير .

والمفهوم الثالث هو مفهوم « الإيجاب » الذي هو مفهوم الحكم ، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل فإن الحكم هو الفعل الخارجي للنفس الذي بواقعه

الخارجي يوجد في الذهن بين مفهومين ذهنيين مثلاً ، ولما كان نسبة بين الموضوع والمحمول فوجوده هو وجودهما .

فهو من ناحية يحكي الواقع الخارجي (أي أنه بالنسبة إلى الخارج يفقد آثاره) ، ومن ناحية فإن له واقعاً مستقلاً في الذهن بحيث يمكن جعله « محكياً عنه »[1] .

---

(١) لقد ذكرنا فيما سبق النظريات المتعلقة بماهية القضية الموجبة . وأية نظرية منها نختارها وأية واحدة منها نردها فإن هناك شيئاً مسلماً ويقينياً في مورد القضايا الموجبة وهو أننا عندما نثبت محمولاً لموضوع (زيد قائم) فعلاوة على تصور الموضوع (زيد) وتصور المحمول (قائم) قد تم عمل خاص في الذهن ، ونحن نسمي ذلك العمل بالحكم أو الإقرار أو الإذعان . والنظرية الثالثة فقط هي التي كانت تعدّ القضية الموجبة مشتملة على جزءين وتنكر وجود الحكم ، ولكن تلك النظرية ضعيفة للغاية ولا يعتنى بها ، وقد أقام علماء النفس المحدثون أدلة عديدة على بطلان تلك النظرية وأثبتوا أن الذهن علاوة على تصور الموضوع والمحمول يقوم بلون من النشاط الذي يطلق عليه اسم الحكم أو الإقرار أو الإذعان .

أما تداعي المعاني فهو شيء غير الحكم ، وعلله ومباديه غير علل الحكم ومباديه . فكثيراً ما يتفق وجود التداعي بين معنيين بسبب التشابه أو التضاد أو المجاورة فيما بينهما ولكن لا وجود للحكم عندئذ ، أو يكون هناك حكم ولكن على خلاف ما يقتضيه التداعي ، مثلاً قد يوجد تلازم وتداع في أذهاننا بين تصور حاتم وتصور الكرم ، ولكننا في نفس الوقت لا نحكم بكون حاتم كريماً أو نحكم بأنه لم يكن كريماً ، أو أن هذه الشخصية لم توجد في العالم . وأحياناً أخرى يوجد حكم ولكنه لا وجود للتداعي كما في جميع الأحكام التي يصدرها العلماء في المسائل النظرية والعلمية معتمدين على البرهان والتجربة . إذن يصبح هذا الأمر يقينياً ومسلماً وهو أننا عندما نثبت محمولاً لموضوع (زيد قائم) فعلاوة على تصور الموضوع وتصور المحمول هناك عمل خاص يتم في الذهن .

....

= ويمتاز هذا العمل الخاص من بين جميع الأُمور النفسية بميزة هي أن له نـاحيتين : فهـو من ناحية انفعالي وحصولي وذهني ، ومن ناحية أُخـرى هو فعـلي وحضوري وغـير ذهني .

وتوضيح ذلك هو أن الأمور النفسية ـ كـما سبق الحديث عن ذلـك ـ على قسمـين : القسم الأول هـو تلك الصور الـذهنية المتعلقـة بجهـاز الإدراك الخـاص ، وهـذه الصور انفعالية ، أي أن القوة المدركة قد صاغتها بما تتمتـع به من خـاصية قبـول الصـور نتيجة لإتصـالها بـالواقعيـات ، وهي حصوليـة أي أنها تعكس واقعاً غـير واقعها . وهي ذهنية أيضاً أي أن وجودها قياسي وليس لهـا أي تشخص أو هويـة غير كونها صوراً ، وامتياز هذه الصور فيـها بينها تـابع لامتيـاز المحكيات عنهـا فيما بينها ، مثلاً تصور الإنسان وتصور الشجر وتصور الفرس ليس لها أيّ تشخيص أو هوية سوى كونها صوراً لأشياء خارجية خاصة ، وامتيـاز كل صـورة عن الأُخرى هو في أن هذه متعلقة بالإنسان والأُخرى بالشجر والثالثة بالفرس .

والقسم الثاني هو الأُمور النفسية غير الذهنية ، وهي تتعلق بسائر الأجهزة النفسيـة غير جهـاز الذهن ، كـالإرادة والشوق واللذة والألم . فهـذه الأُمور أولاً ليست صـوراً لأشيـاء فالفـرق مثلاً بـين الإرادة وتصـور الشجـرة هـو أن الإرادة أمـر نفسي ولا يعكس لنا شيئاً في الخارج ، أمّا تصور الشجرة فهـو يكشف لنا الـواقع الخـارجي للشجرة . وثانياً فإن هذه الأُمور حضورية وليست حصولية كما هو واضح . وثالثاً فإنها فعلية غالباً وليست إنفعالية .

وللحكم جهتان فمن جهة هو صورة تعكس واقع ونفس الأمـر وتكشف الـوجـود الخـارجي لارتباط المحمـول بالمـوضـوع . ومن هـذه الجهـة لا بـد أن نعتـبره علماً حصولياً وصورة ذهنية وكيفية انفعالية . وعلاوة على هذه الجهة فإن له جهة خاصة أُخـرى ، ومن تلك الجهـة لا يكـون وجـوده قيـاسيـاً ويمتـاز عن سـائـر النفسـانيـات بحسب كيفية وجوده هو (لا تبعاً للمكشوف) ، وبحسب تلك الجهة نحن نسميه بالإقرار والإذعـان والحكم ، وهو من تلك الجهـة فعل نفسـاني وليس صورة لأمر =

ومن هذه الناحية فإن الذهن يستطيع بسهولة ويسر أن يصوغ مفهوماً لهذه الظاهرة التي هي من أفعاله وأن يحكيها كما قلنا بصورة إدراكية . وفي هذه الحال لا نستطيع أن ندرجه ضمن الماهيات وذلك لأن ما يعدّ واقعاً له (الحكم ـ الفعل الذهني) إنما هو ذهني وليس خارجياً له آثار خارجية .

والمفهوم الرابع هو مفهوم (السلب) ، وهو يؤخذ من الحكم الإيجابي بواسطة اشتباه وخطأ ضروري يبتلى به الذهن ، إذن هو ليس ماهية كالحكم الإيجابي ولكنه يمكن القول أنه مأخوذ من الماهية .

والمفهومان الخامس والسادس (مفهوم الكثرة النسبية ومفهوم الوحدة النسبية) مأخوذان ـ كما قد علم ـ من مفهوم « السلب » وهما وإن لم يكونا من الماهيات ، ولكنهما يعتمدان على الماهية .

قد اتضح إذن من البيان أن بعض هذه المفاهيم الستة يكون من الماهيات كالسواد والبياض الحاكيين عن الواقع الخارجي ، أي أنهما نفس الخارج مع فرق واحد وهو أنهما ليسا منشأ للآثار . والبعض الآخر ليس من الماهيات ، وذلك لأنه يحكي عن أمر ذهنيّ متّحد بواقعه مع الأُمور الذهنية ، وذلك الواقع هو الحكم ، وهو واقع يتمتع بناحيتين ، ونحن نستطيع بوساطته أن نجد طريقاً إلى خارج الذهن ، إذن مثل هذه المفاهيم وإن لم يكن من الماهيات ولا يحكي عن الخارج ولكننا قد أثبتنا له لوناً من

= خارجي ويندرج ضمن سائر الأمور النفسانية .

ويسمي المحققون من المنطقيين هذا العمل الخاص من الناحية الأُولى حيث هو انفعالي وحصولي وذهني باسم التصديق ، ومن الناحية الثانية حيث هو فعلي وحضوري وغير ذهني باسم الحكم . وهو من الناحية الأُولى قابل للتعبير اللفظي ويعبر عنه بـ « الإيجاب » .

وصف الحكاية وأضفينا عليه اعتبار الكاشفية وإظهار ما في الخارج ، ولهذا فقد أطلقنا على هذا البعض اسم المفاهيم الاعتبارية[1] .

ويستنتج مما مرّ :

أولاً : تنقسم الإدراكات إلى قسمين : التصور والحكم . وهو نفس تقسيم الإدراك إلى التصور والتصديق الذي مرّ في المقالة الرابعة .

ثانياً : تنقسم المفاهيم التصورية (الإدراكات التصورية) إلى قسمين : الماهيات والاعتبارات .

عودة إلى الموضوع الأصلي

ومن ناحية أُخرى فكما قلنا أن نفسنا وقوانا النفسية وأفعالنا النفسانية حاضرة لدينا ومعلومة لنا بالعلم الحضوري ، وقوتنا المدركة تتصل وترتبط بها ، إذن لا بد أنها قد وجدتها والتقطت لها صوراً . وفي هذا الإدراك الحصولي تكون ماهية النفس وماهية القوى والأفعال النفسانية ـ من جهة كونها قوى وأفعالاً نفسانية ـ حاضرة بكنهها لدى القوى المدركة (يقصد من الكنه هنا أنها قد لوحظت « على ما هي عليه » ، لا بمعنى أنها قد تمّت الإحاطة بها تفصيلياً) ، وكما أن النسبة بين القوى والأفعال والنفس قد علمت حضوراً فإنها ستكون معلومة أيضاً بالعلم الحصولي كما كانت تعلم النسب بين المحسوسات . ولا بد أننا ـ عند مشاهدة هذه النسبة ـ نشاهد الحاجة الوجودية لهذه القوى والأفعال إلى النفس وقيامها بها ونشاهد أيضاً

---

(١) لا ينبغي الخلط بين هذه الاعتباريات الفلسفية الانتزاعية والاعتباريات الإجتماعية الأخلاقية التي يتم الإتفاق عليها فقط ، وسوف نتناولها بالبحث في المقالة السادسة .

الإستقلال الوجودي للنفس ، وفي هذه المشاهدة تتضح لدينا الصورة المفهومية لـ « الجوهر »[1] ، وذلك لأننا نجد أن النفس إذا لم تكن فإن جميع

---

(١) من التصورات الحاصلة للذهن تصور الجوهر والعرض ، فالجواهر يعني الموجود المستقل عن المحل والموضوع ، والعرض يعني الموجود المحتاج إلى المحل والموضوع مثل جميع الأجسام التي لها كمية ومقدار وشكل . فالجسم نفسه نعرفه بعنوان إنه جوهر ، أما كميته وشكله فهما عرضان ، أو هذا الورق الذي هو أبيض ، فالبياض عرض والورق نفسه جوهر .

وليس من أهدافنا في هذه المقالة أن نبيّن أي شيء هو جوهر وأيّ شيء هو عرض ، ولا يعنينا هنا إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج بحيث يقابل أحدهما الآخر ، فهناك مقالة مستقلة (هي المقالة ١٣) قد خصصت لبحث هذه الأُمور . ويدور حديثنا الآن حول منشأ ظهور هذين التصورين ، فمن أين جاء هذان التصوران إلى أذهاننا ؟

فحسب مقتضى هذه المقالة هو أن لكل تصور يعرض الذهن منشأً واقعياً ، وما لم تصل النفس إلى واقع ذلك المتصور بالعلم الحضوري فإنها لا تستطيع أن تصوغ ذلك التصور ، وحتى التصورات المتوهمة أيضاً لها في الأصل منشأ واقعي وتنبع عناصرها الأُوليّة من الواقعيات ، ولهذا يكون وقوع الخطأ بالعرض ، وكل خطأ يستلزم دائماً صواباً ، وكل متوهم يستلزم حقيقة .

والآن نتساءل : ما هو منشأ ظهور تصور الجوهر وتصور العرض ؟ ومن أي واقع ينبع كل واحد منهما ؟

ويعتبر هذا الموضوع مهماً جداً من جهة علم النفس ومن الناحية الفلسفية ، ولكنه لم يدرس بدّقة إلّا أحياناً قليلة ، وقد تناوله علم النفس الحديث بشيء من الاهتمام ، ولكن هذه المقالة قد تناولت الموضوع لأول مرة بهذا العمق وبيّنت رأياً دقيقاً في كيفية ظهور هذين التصورين .

فحسب ما مرّ في صدر هذه المقالة لا يمكن قبول نظرية العقليين القائلة بوجود مجموعة =

. . . .

= من التصورات الفطرية ، إذن لا بد أن نمدّ أيدينا إلى مجال آخر . ومن ناحية أخرى فمن الواضح أنه لا يمكن عدّ الجوهر والعرض من جملة الوجدانيات أي تلك الظواهر النفسية الخاصة من قبيل الإرادة والحب ، فهما إذن ليسا من المواضيع النفسية الخاصة . إذن لا يمكن تفسير كيفية ظهور هذين المفهومين عن طريق الوجدان الذي يفسر كيفية ظهور مجموعة من التصورات المتعلقة بالأمور النفسية . ويبقى لأتباع المذهب الحسي طريقان آخران : أحدهما تفسير ظهور هذين بأنه قد تم عن طريق الإحساس الخارجي ، والآخر اعتبارهما من الأمور المتوهمة المحضة . ولكن أي واحد من هذين الطريقين عاجز عن تفسير ظهورهما ، أما طريق الحواس الخارجية ، فصحيح أن حواسنا تتعلق بالأعراض والظواهر ونحن نُدرك جميع الأعراض الخارجية عن طريق الإحساس ، مثلاً نحس من الجسم واللون والشكل والطعم والكمية وندرك البياض والمرارة والكروية والمقدار ، ولكن عرضية هذه الأمور ـ التي هي عبارة عن حاجتها الوجودية إلى المحل والموضوع ـ لا تدرك بالحس ، إذن الإحساس بهذه الأعراض لا يمكن أن يكون منشأ لظهور مفهوم العرض في أذهاننا . وبعبارة أوضح : أن حديثنا لا يدور حول مفهوم اللون والشكل والمقدار وأمثالها وأنها من أين ظهرت ، بل الحديث عن مفهوم العرض الذي نعبّر عنه بالحاجة الوجودية إلى محل ، ولا شك أن هذا مفهوم مستقل يعرض الذهن .

وأما الطريق الآخر الذي يعتبرهما من الأمور المتوهمة المحضة فهو عقيم أيضاً وذلك لأنه :

أولاً : هذه الأمور من الحقائق وليست من المتوهمات كما سوف يأتي في المقالة (١٣) .

ثانياً) باعتراف الحسيين أنفسهم وجميع علماء النفس أنه لا يمكن أن يوجد في الذهن تصور متوهم تماماً بحيث لا يكون له أيّ نصيب من الحقيقة ، والعرض المشتمل على مفهوم الحاجة من أي طريق يمكن تفسيره ؟

وحقيقة الموضوع هي أننا قد شاهدنا في باطن أنفسنا حقيقة الجوهر وحقيقة العرض ، أي جوهرية الجوهر وعرضية العرض ، وبعبارة أخرى شاهدنا فيها واقع =

. . . .

= الإستقلال الوجودي وواقع الحاجة ، فمنشأ ظهور هذين التصورين هو الشهود الباطني .

وكما مرّ علينا في بيان ملاك العلم الحضوري فإن حقيقة الأمور النفسية وحقيقة حاجتها إلى النفس شيء واحد ، فنحن لا نستطيع أن نشاهد هذه الأمور منفصلة عن ناحية حاجتها وتعلقها الذاتي بالنفس ، وعلى هذا فإن بداية ظهور هذين التصورين تكون من هذا الطريق ، ثم بعد هذه المرحلة يقوم الذهن بتوسيع هذين المفهومين في ظل قواعد معينة ويدرج فيها جميع أو أغلب الموجودات .

ولعل هناك من يظن أن منشأ ظهور هذين التصورين هو الإحساس الخارجي بهذا البيان : وهو أننا أحياناً نتأمل في الخارج أمرين ماديين أحدهما يعتمد على الآخر ، فمثلاً نرى صخرة صغيرة موضوعة على صخرة كبيرة ، أو قلماً موضوعاً على يدنا أو نشاهد أنفسنا مستقرّين على الأرض ، وبعد ذلك ونتيجة للمشاهدة والتجربة نعلم كلما رفعنا الصخرة الكبيرة من تحت تلك الصخرة الصغيرة أو سحبنا يدنا من تحت القلم فإن تلك الصخرة الصغيرة وذلك القلم يقعان على الأرض ، إذن قد أحسسنا احتياج أحد هذين إلى الآخر وعدم احتياج الثاني للأول ، ثم يقوم الذهن بتوسعتهما ويجعل هذين التصورين أعمق وأدق ويستعملهما مثلاً في مورد الجسم والشكل . إذن تبين لنا أن ظهور هذين التصورين كان له منشأ حسي وتجريبي .

ولكن هذا الظن ناشيء من عدم التعمق في تشخيص حدود الحس ، فالذي يدركه الحس في هذا المثال وتلتقط له صورة في المخيلة إنما هو تصور كل من الجسمين وتصور السقوط وتصور تعاقب انفلات الجسم الأسفل وسقوط الجسم الأعلى ، أما الاحتياج فهو ليس قابلاً للإحساس ، ولا يستطيع الحس أن ينقل صورة عن الاحتياج إلى الذهن .

ويدور البحث هنا حول منشأ ظهور تصور الجوهر والعرض ، وأما البحث حول إثبات أن وجود الجوهر في الخارج (وحتّى وجود الجسم) هل هو من وظائف الحس أو =

هذه القوى والأفعال سوف تذهب من ساحة الوجود ، ومن ناحية أُخرى نشاهد نسبة احتياج هذه القوى والأفعال ، ونفهم أن هذا الاحتياج يستلزم وجود أمر مستقل ، ونقبل هذا الحكم بشكل عام . ومن هنا فإننا نحكم في جميع موارد المحسوسات ـ التي لم يكن لنا لحد الآن أي علم عما يكمن وراءها ـ بأنها من الأعراض ونثبت لها جميعاً موضوعاً جوهرياً ، وتتحول جميع هذه إلى أوصاف مرة واحدة ، أي أننا كنّا لحد الآن نرى الضياء والظلام والبرودة والحرارة ، ولكننا منذ الآن فصاعداً نفهم أيضاً المضيء والمظلم والبارد والحار ، ومن هنا يتمّ الانتقال إلى قانون العلية والمعلولية العام[1] .

= من وظائف غير الحس ؟ ونحن بأيّ دليل نعترف بوجود الجوهر الجسماني في الخارج ؟ وإلى أي حد تؤثر المبادىء الحسية في هذا الاعتراف ؟ وإلى أي مدى تتدخل المبادىء غير الحسية فيه ؟ فذلك بحث مستقل سوف نبسط القول فيه عند الحديث عن حدود الحس وحدود العقل .

(١) من المواضيع التي تتميز بأهمية فائقة في الفلسفة والعلوم القديمة والحديثة موضوع العلية والمعلولية ، فالتصور الموجود لدى الإنسان عنهما يتضمن أن هناك شيئين معينين (مثلاً) أحدهما الموجد والمؤثر ، والآخر الموجد والأثر .

والعلية والمعلولية من الأمور التي يملك كل واحد منا عنها تصوراً في ذهنه . مثلاً عندما يتناول الإنسان عصاً في يده ويحرك تلك العصا بيده فإن اليد والعصا تتحركان في زمان واحد . فهاتان الحركتان مع أنهما حادثتان في زمان واحد فمن حيث الزمان لا تقدم لإحداهما على الأُخرى إلا أن الإنسان يعتبر إحداهما وليدة ونتيجة الأُخرى ويقول : « لما كانت اليد تتحرك فالعصا تتحرك » أي أنه يعلل حركة العصا بحركة اليد ، ولو فرضنا أن أحداً قال : « لما كانت العصا تتحرك فاليد تتحرك » لخطّأة كل الناس .

وهناك مسائل عديدة في باب العلية والمعلولية وأقسامهما ، من قبيل : =

. . . .

= أتكون العلية والمعلولية واقعيتين ؟ وهل نظام عليّ ومعلوليّ أم لا ؟
وهل ترتب المعلول على العلة أمر ضروري يمتنع تخلّفه أم لا ؟
وهل من اللازم أن تتزامن العلة والمعلول أم لا ؟
فكل مطّلع على الفلسفة والعلوم القديمة والحديثة يعلم أن هذه المسائل وغيرها مما يتعلق بموضوع العلية والمعلولية كانت ولا تزال في الدرجة الأُولى من الأهمية طيلة تاريخ الفلسفة والعلوم . وقد خصصنا مقالة من هذه المقالات (وهي المقالة التاسعة) لبحث هذا الموضوع .
وكل ما يخص هذه المقالة هو أن تصور العلية والمعلولية في البدء من أين جاء وعن أيّ طريق حصل الذهن ؟
توجد في هذا المجال ثلاث نظريات : النظرية العقلية ، النظرية الحسية ، النظرية التي تتبناها هذه المقالة .
النظرية العقلية : كما سبق لنا القول مراراً أن العقليين يعتقدون بفطرية مجموعة من المعقولات وأنها من خواص العقل الذاتية ، وقد أوضحنا في صدر هذه المقالة بطلان هذه النظرية بشكل عام وأثبتنا أنه من غير الممكن أن يحصل تصور أي شيء من دون أن تجد القوة المدركة حقيقة ذلك الشيء بنحو من الأنحاء ، فذهن الإنسان في بداية الأمر صفحة بيضاء ، وكل الخطوط والتصورات فإنها عارضة للذهن عن طريق اتصال القوة المدركة بالواقعيات ، وبناء على هذا لا يمكن قبول هذه النظرية في أيّ مورد من الموارد ، ولا نجد ما يلزمنا بنقل كل ما قيل في هذا المجال ونقده . ومن الفلاسفة الذين يعدّون العلية والمعلولية من جملة المعقولات الفطرية الفيلسوف الألماني « كانت » ، وله بيان خاص في هذا المضمار ، فهو يعتبر العلية والمعلولية من المعقولات الاثنتي عشرة التي هي أمور عقلية وفطرية كما يعتقد .
النظرية الحسية : وهي مبنية على أن تصور العلية والمعلولية قد ورد إلى الذهن عن طريق الإحساس . وتتعلق هذه النظرية ببعض الحسيين وجميع الماديين . =

. . . .

= ينقل محمد علي فروغي في كتابه «مسير الحكمة في أوروبا» ج ٢، ص ١٢٣ عن الفيلسوف الإنجليزي جون لوك قوله :

«لما كنا نشاهد دائماً وعلى وتيرة واحدة حدوث التغيرات في أحوال الأشياء ونرى أيضاً أشياء أخرى تعطي تلك التغيرات فلهذا نحن نسمي تلك التغيرات معلولة، والأشياء التي تحدث تلك التغيرات نسميها بالعلة، ومن هنا أيضاً يحصل لنا تصور الإبداع والولادة والصناعة والتغيير» .

وخطأ هذه النظرية واضح، فهي ناشئة من عدم الدقة الكافية في تعيين حدود الحس . ونحن نشاهد في الخارج بوساطة الحواس نفس الحوادث، ونرى التغييرات والتبدلات، ولما كنا ندرك الزمان فمن المؤكد أيضاً أننا ندرك تقارن أو تعاقب هذه المحسوسات .

أما أن لبعض هذه الحوادث «تأثيراً» في البعض الآخر يعبر عنه جول لوك بقوله « تعطي التغييرات » أو « تفعلها » فهو غير قابل للإحساس، فنحن مثلاً ندرك بوساطة الحواس نفس النار والفلز (من الواضح أننا لا ندرك من هذين سوى مجموعة من الأعراض وليس شيئاً آخر) واتصال النار بالفلز والحرارة والزيادة الكميّة في الفلز (انبساطه) ومقارنة الزيادة الكمية للحرارة، أما أنه توجد هنا أيضاً علّية وتأثير فذلك ما لا يدرك بأيّ حس من الحواس، أجل لما كان لدينا من طريق آخر تصور عن العلة والمعلول، ومن ناحية نحن مذعنون بأن كل ما لم يكن ثم كان فإنه يتطلب علة ومؤثراً فنحن نستطيع بمساعدة الإحساس والتجربة اكتشاف العلل الخاصة للمعلولات المعينة وبيان علاقات العلية والمعلولية بين الأشياء . ولكن الكلام في أن أصل تصور العلية والمعلولية الذي هو غير قابل للإحساس من أين جاء إلى الذهن وعرض عليه ابتداء ؟

ومنذ أزمان موغلة في القدم التفت المحققون إلى أن العلية والمعلولية غير قابلة للإحساس .

ونقل هنا مضمون ما قاله ابن سينا في الفصل الأول من المقالة الأولى من إلهيات =

....

= الشفاء في بيان أن موضوع الفلسفة الأولى ما هو؟ وهل يمكن القول أن موضوعها هو « العلة على الإطلاق » والفلسفة الأولى تبحث عن أحوالها وأعراضها ؟

(وقد فضلنا ذكر مضمون كلامه على نص حديثه مع أنه مكتوب باللغة العربية لغموض عبارته وتعسّر فهم كلامه على الذين لم يألفوا الأساليب القديمة) .

يقول ابن سينا هناك ما مضمونه :

«إن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم، ونحن لو أردنا أن نجعل موضوع هذا العلم هو العلة بشكل مطلق للزم أن نأخذها أمراً مفروضاً ومسلّماً مع أن هذا الفرض والتسليم لا يحصل لنا إلا إذا كنا معترفين بأن أية حادثة لا توجد من دون سبب وعلة ، وهذه هي بنفسها من المسائل التي لا بد من بحثها والوصول فيها إلى نتيجة في هذه الفلسفة ، ومن الخطأ أن يظن أحد أن علاقة العلية والمعلولية يمكن اكتشافها عن طريق الحس ، وذلك لأن الحس لا ينقل إلينا سوى مقارنة شيئين وترافقهما » .

(إلهيات الشفاء ـ ص ٣ ـ ٤ ـ ٥ من الطبعة الحجرية . وفي ص ٢٦٨ - ٢٧٠ من الطبعة الحجرية التي فيها تعليقة صدر المتألهين) .

وقد اعترف بهذه الحقيقة عدد من العلماء المحدثين الذين تعمقوا في تعيين حدود الحس ، وهم فئة أخرى من الحسيين ، ولما كانت هذه الفئة قد أدركت أن الإحساس عاجز عن الاطلاع على العلية والمعلولية بين الأشياء ، ومن ناحية أخرى فإنهم ـ حسب مذهبهم ـ لا يعتبرون الشيء واقعياً إلا إذا أمكن تفسيره عن طريق الحس والتجربة ، لذلك فقد ترددوا في حقيقة العلية والمعلولية .

ويتزعم هذه الجماعة العالم الحسي الإنجليزي الشهير « دافيد هيوم » . وينقل عنه محمد علي فروغي قوله :

«إذا قمنا بدراسة فلسفية تبيّن لنا عدم ضرورة الإعتقاد بعلاقة العلة والمعلول، أي أننا عندما نشاهد حجراً متحركاً يصطدم بحجر ساكن فيتحرك الحجر الساكن =

= نسمي اصطدام الحجر المتحرك علة لحركة الحجر الساكن ، ولكن هذه العقيدة قد جاءتنا من التجربة ، وقبل أن تحصل هذه التجربة لا يحكم العقل بوجوب هذا الأمر وهو حدوث هذا المعلول من تلك العلة ، ولا يوجد مورد واحد لم نقم فيه بتجربة ثم أدركنا علاقة العلة والمعلول حسب قاعدة عقلية ، والتجربة لا تطلعنا إلا على أن الشيء الفلاني يأتي دائماً بعد هذا الشيء الآخر ،ة ويبقى من المجهول لدينا أنه لماذا يكون هذان الأمران متعاقبين دائماً » وبعد ذلك يقول : « إن الحكم برابطة العلية نتيجة للعادة الحاصلة لنا من مشاهدة شيء ما يحدث دائماً بعد شيء آخر ، وهذه العادة ترسّخ في الذهن الإعتقاد بأن هذين الأمرين متلازمان » .

(نقلاً عن اللغة الفارسية ـ كتاب سير حكمت دراروبا ـ تأليف محمد علي فروغي ـ ج ٢ ص ١٥١ ـ ١٥٢) .

أما أتباع المادية الديالكتيكية فإنهم من ناحية يقتفون أثر الحسيين مدعين أن التصور الحقيقي فقط هو ذلك الذي يناله الإنسان عن طريق الحس ، ومن ناحية أخرى فإنهم يعتبرون العلية والمعلولية من الواقعيات . ولهذا فهم يحاولون أن يثبتوا ـ بالقوة والضجيج ـ أن العلية والمعلولية من الأمور المحسوسة .

يقول الدكتور تقي الأراني في كتيب له اسمه « المادية الديالكتيكية » ص ٣٣ :

«إن قانون العلة والمعلول يعتبر بالنسبة إلينا أصلاً حقيقياً وذلك لأن التجربة العملية قد أثبتت صحته ، أما التجريبيون (امبريست) فإنهم لا يعتبرون هذا القانون حقيقياً ، ولا يؤمنون بوجود رابطة العلة والمعلول بين حادثتين ، ويقولون : نحن نعلم فقط بأن شيئاً ما يظهر بعد شيء آخر ، ومن المحتمل أن لا يظهر بعده في بعض الأحيان ، مثلاً قد يحدث آلاف المرات أن تحرق النار يد الإنسان ، ولكنه في بعض الأحيان قد تحترق يد الإنسان أولاً ثم تظهر النار بعد ذلك . وجوابنا على هذا الكلام سيكون حسب هذا المعيار فنقول : لما كانت جميع الحوادث في جميع المراحل تصدّق عملياً قانون العلة والمعلول فلذلك لا يمكن القول بالاستثناء منه على ما يتخيله هؤلاء ، فهو دائماً صادق بلا استثناء » . =

. . . .

= ويقول في الصفحة ٤٤ : «نحن نلاحظ في العلم منذ مطلع التاريخ البشري ولحدّ الآن ملايين الحوادث المصدّقة للعلة والمعلول ، وكذا الحياة اليومية فإنها مليئة في كل لحظة بحوادث العلة والمعلول ، إذن ما الذي يدعونا إلى اعتبار هذه الأمثلة المتعددة لقانون العلة والمعلول غير صحيحة ونجلس بانتظار يوم يظهر لنا فيه الإستثناء من هذا القانون من أعماق شجرة من الأشجار ونشيح بوجوهنا عن التكامل العلمي ، أما المثاليون فإنهم ينتظرون هذا الأمر ، ولو أن أحداً منهم أُطلقت على رأسه عيارات نارية ففتتته لما اعتبر الإطلاقات علة لقتله » .

ومع أن هؤلاء السادة قد خلطوا بين مسألة ضرورة ترتب المعلول على علته أو امتناع تخلف المعلول عن علته ومسألة تقدم وتأخر وتزامن العلة والمعلول وهذه المسألة القائلة : هل يستطيع الحس والتجربة إدراك العلية والمعلولية أم لا ؟ بوعي منهم أم من غير وعي ، فهم بالإضافة إلى ذلك لم يفهموا أو لم يريدوا أن يفهموا أن ما نلاحظه في حياتنا اليومية مما يأتينا عن طريق الحس والتجربة ليس إلا مقارنة الحوادث أو تعاقبها ، لا العلية ولا المعلولية بينها . والذي حمل التجريبيين على الشك في واقعية قانون العلة والمعلول هو التعمق في تعيين حدود الحس والتجربة . فالتجريبيون معتقدون ـ من ناحية ـ بأصالة الحس والتجربة ، ومن ناحية أُخرى فإنهم لم يشاؤوا ـ مثل الماديين ـ إضفاء صفة المحسوس على التصورات غير المحسوسة ، ولهذا فقد ترددوا في واقعية قانون العلة والمعلول .

والحقيقة هي أننا إذا كنّا من أصحاب أصالة الحس واقعاً ، ومن ناحية أُخرى لم نسمح لأنفسنا بإلقاء الكلام على عواهنه فإنه لا يوجد عندئذ أي مبرر لاعتبار قانون العلة والمعلول أمراً حقيقياً واقعياً .

نظرية هذه المقالة :

تبتني نظرية هذه المقالة على أن قانون العلة والمعلول أمر واقعي ، وسوف تناقش وتدحض جميع الشبهات القديمة والحديثة في هذا المجال وذلك في المقالة التاسعة المخصصة لدراسة هذا القانون . وحسب النظرية العامة التي مرّ بيانها في صدر =

ويعد هذة المرحلة تبدأ قوتنا المدركة بإدراك المفردات والنسب وتركيب وتحليل المحسوسات والمتخيلات ، ومن الواضح أن تفصيل ذلك خارج عن قدرتنا في هذا المجال ، وكل ما يهمنا هنا هو أن تراعى الملاحظات الثلاث الآتية بشكل عام :

١ ـ لما كانت قوتنا المدركة تستطيع أن تنظر مرة أُخرى نظرة استقلالية إلى ما كانت قد حصلت عليه في النظرة الأُولى ، فهي تنظر نظرة استقلالية إلى النسب التي كانت قد حصلت عليها بعنوان أنها رابطة بين مفهومين وتصوغ في مورد كل نسبة مفهوماً استقلالياً أو أكثر ، وخلال هذه الجولة تتصور مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة التي كانت قد أدركتها في البدء بصورة نسبة ـ تتصورها أولاً في حالة إضافة (وجود المحمول

= هذه المقالة « كل علم حصولي فهو مسبوق بعلم حضوري » وما دام الذهن لم يجد واقع الشيء فإنه لا يستطيع أن يصوغ تصوراً له ، سواء أكان يجدها في ذات النفس أم أنه يظفر بها عن طريق الحواس الخارجية . ويجد الذهن في البدء نموذجاً للعلة والمعلول في داخل النفس فيصوغ من ذلك تصوراً ثم يقوم بتوسيع وبسط ذلك التصور . وكما ذكرنا سابقاً فإن النفس تجد ذاتها وتجد في نفس الوقت آثارها وأفعالها من قبيل الأفكار والتصورات ، وعلمها بهذه الأُمور علم حضوري وليس حصولياً ، أي أن النفس بواقعها تجد عين واقعيات هذه الأُمور ، ولما كانت المعلولية عين حقيقة ووجود هذه الآثار ، إذن إدراك هذه الآثار هو عين إدراك معلوليتها ، وبعبارة أُخرى فإن النفس تحيط علماً بذاتها وآثارها وأفعالها وهو علم حضوري ، وتجد هذه الآثار والأفعال متعلقة الوجود بذاتها ، وهذا اللون من الإدراك هو عين إدراك المعلولية . هذه خلاصة لنظرية هذه المقالة ، ومن البديهي أن التوضيح الكامل لهذا يحتاج إلى بيان حقيقة قانون العلة والمعلول كما هو موجود من الناحية الفلسفية والبرهانية ، وتتولى المقالة التاسعة بيان هذه الأُمور .

للمـوضوع) (عـدم المحمول للمـوضوع) (وحـدة الموضـوع والمحمول) (كـثرة الموضـوع والمحمول في القضيـة السالبـة) ، ثم بعد ذلـك من دون إضافة (الوجود ، العدم ، الوحدة ، الكثرة) ، وكذا سائر المفاهيم العـامة والخاصة التي هي من الإعتباريات[1] .

---

(١) لقد تم بيان كيفية ظهور مفاهيم الوجود والعدم والـوحدة والكـثرة مجموعـة أُخرى من المفـاهيم من قبيـل العلة والمعلول ، الجـوهـر والعـرض التي هي من المفـاهيم العامة ، وذلك حسب أسلوب هذه المقالة .

ويفسر العقليون في أوروبا ظهور مفاهيم الوجود والعـدم والوحـدة والكثرة بـأنها حاصلة عن طريق الفطرة ، وقد أوضحنا بطلان هذه الـنظرية ، ولكن الحسيـين يفسرونها بأنها حاصلة عن طريق الحس الداخلي (الوجدان) . ينقل محمد علي فروغي عن جـون لوك قـوله : « التصـور عـلى قسمـين : بسيط ومـركب ، فـالبسيط يحصـل بـوسـاطـة الحس (الإحسـاس الخـارجي) أو الفكـر (الإحســاس الـداخـلي أو الوجدان) إلى أن يقـول : « والتصورات البسيـطة الحاصلة عن طـريق الفكر هي تصور الإدراك والإرادة والقدرة والوجود والوحدة والألم واللذة وما يشبهها » .

وبديهي أنه من الخطأ قياس الوجود والوحدة على الأُمور النفسيـة الباطنيـة كالإدراك والإرادة والقدرة واللذة والألم ، وذلك لأن تصـور الإدراك والإرادة و . . . ، يحصل من هـذا الطريق وهـو أن الإنسـان يجـد في ذاتـه ظـاهـرة نفسيـة خـاصـة تسمى الإدراك ، ويجد ظاهرة أُخرى هي الإرادة ، وثالثه هي اللذة ، وهكذا . . .

فكل واحدة من هذه الظواهر : أولاً نفسانية ولا تصدق عـلى الأُمور غـير النفسانيـة ، وثانياً يقوم الذهن بصياغة مفهوم خاص لكـل واحدة من تـلك الظواهـر ، بحيث يكون كل مفهـوم صادقـاً على أحـد تلك الأُمور النفسـانية ولا يصـدق على سـائر الأُمور النفسانية . ومن الواضح جداً أنـه لا توجـد ظاهـرة خاصـة بحيث يجدهـا الإنسان بعنوان إنها الوجود أو الـوحدة ، وكـل إنسان يعلم بـالبداهـة أن مفهومي الوجود والوحدة هما بشكل يشمـل جميع الـظواهر البـاطنية والـظواهر الخـارجية .

وعلى هذا فلا يمكن قياس مفاهيم الوجـود والعدم والـوحدة والكـثرة التي هي من

٢ ـ كما هو واضح من الملاحظة الأولى فإن القوة المدركة تستطيع أن تسير من القضية وتصل إلى المفرد ، وتستطيع أيضاً أن تسير القهقرى فتبدأ من المفرد وتنتهي إلى القضية . ولهذا السبب فإن كثيراً من مفرداتنا التصورية كانت في الأصل قضايا ، وعدداً من القضايا كانت في الأصل مفردات تصورية .

٣ ـ كما أن لدينا تركيباً وتحليلاً في التصورات كما هو مذكور في الملاحظة الثانية فكذا هما موجودان في التصديقات والقضايا أيضاً . فنحن عندما كنا نقول مثلاً : السواد هو سواد ، وليس البياض سواداً ، فقد سلمنا بهذه الأمور وصدّقنا بها :

١ ـ إن السلب والإيجاب (النفي والإثبات) معاً لا يجتمعان في قضية واحدة ، ولا يرتفعان معاً عن أية قضية (وهذا هو أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) .

٢ ـ كل شيء فهو ثابت لنفسه .

٣ ـ كل شيء لا تسلب ذاته عن نفسه .

٤ ـ لا يمكن أن يكون هناك عرض بلا موضوع .

وكذا مجموعة من البديهيات الأخرى . وسوف تتضح هذه الملاحظة بشكل أكبر فيما بعد[1] .

= المفاهيم العامة على مفاهيم الإدراك والإرادة واللذة والألم وسائر الأمور النفسية الخاصة .

(١) سوف يأتي الحديث مفصلاً نسبياً عن هذه البديهيات المسماة اصطلاحاً بالبديهيات الأولية التصديقية وذلك عندما نتناول موضوع « تحليل المعلومات التصديقية » بالدراسة والبحث .

ومن طريق آخر (طريق التحليل)

يمكن دراسة تكثر المعلومات بأسلوب آخر وذلك لأنه كما مرّ علينا في المقالة الرابعة فإن معلوماتنا الحصولية على قسمين : تصورية وتصديقية :

أما القسم الأول (التصورية)

فنحن بحسب الغريزة نكتفي في المفاهيم الجزئية بمجرد الحس والمشاهدة ، مثلاً لو أُلقي إلينا مفهوم هذا الكرسي الجزئي فإننا بمجرد الإشارة إلى كرسي جزئي في الخارج نقتنع ونكتفي ، وليس الأمر كذلك في المفاهيم الكلية ، وذلك لأنه في مورد كثير من المفاهيم تظهر مفاهيم أُخرى أيضاً لا تقبل الانفكاك والانفصال عن المفهوم الذي هو موضوع البحث ، ولو أننا فصلناها عنه لذهب من أيدينا المفهوم المطلوب أيضاً ، مثلاً مفهوم الكرسي الذي له شكل خاص ولون وحجم وروعة في الصناعة وهو مصنوع من الخشب هو مفهوم مثل المركب من عدة مفاهيم ، ومن بين هذه المفاهيم لو لم نتصور اللون والحجم والجودة في الصنعة وغفلنا عنها فإن ذلك لا يجعل تصور الكرسي يذهب من الوجود ، بخلاف الخشب (المادة) وشكل الكرسي (الصورة) فإن نفيهما يذهب بتصور الكرسي من الوجود . ومن هنا نعلم أن مفهوم الكرسي مفهوم مركب من مجموع مفهومين (الخشب ـ الشكل) ، ثم نجد نفس هذه الكيفية والتركيب[1] في نفس

---

(١) من أعمال الذهن الراقية عمل التحليل والتركيب ، وبوساطة هذا العمل تتكثر المعلومات والصور الذهنية ، وبفضله أيضاً نظفر بالمعرفة المنطقية للأشياء .

فكما أن الأشياء الخارجية إمّا بسيطة ، وإما مركبة ، والمركبات بجميع أنواعها الكثيرة التي يعرف كل واحد منها باسم خاص تتركب من مجموعة من العناصر المعدودة ، وإذا حللناها لا نجد سوى تلك العناصر المعدودة قد تركبت فيما بينها بنسب =

. . . .

= مختلفة ، فكذا الصور الذهنية فهي إما بسيطة وإما مركبة ، والمركبات ليست سوى صور قد تركبت من عدة عناصر ذهنية بسيطة بشكل خاص . وتسمى العناصر البسيطة الأولية للذهن ـ حسب الاصطلاح ـ بالمبادىء التصورية (في باب التصورات) وبالمبادىء التصديقية (في باب التصديقات) .

والتحليل والتركيب الذهنيان هما في مقابل التحليل والتركيب العمليين ، والتحليل والتركيب العمليان يعنيان أن الإنسان يقوم بإخضاع المواد الخارجية للتحليل أو التركيب ، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي (كالساعة) أو مركب طبيعي (كالماء) إلى أجزائه الأولية ثم يعيد تركيبه مرة أخرى . والعمليات الكيمياوية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل ، والطريق الوحيد لمعرفة التركيب الداخلي المادي للأشياء هو التحليل والتركيب العمليان .

وللتحليل والتركيب الذهنيين أو النظريين أقسام متعددة سوف نتناولها بصور مجملة في التعليقات القادمة بإذن الله ، والشيء الذي لا بد من التنبيه عليه هنا هو أنه قد يخطر في بال القارىء الكريم هذا السؤال : حسب النتيجة العامة لهذه المقالة فإن « كل علم حصولي يعرض للذهن فهو مسبوق بعلم حضوري » ومن الواضح أن هذه القاعدة ترفض أي استثناء فهي تصدق على البسائط وعلى المركبات الذهنية ، إذن كيف نجد لدينا كثيراً من التصورات المركبة التي نقطع بأننا لم نعلم بحقيقة مصاديقها بالعلم الحضوري ، مثل تصورنا لغير المتناهي وواجب الوجود وأمثالها ؟

والجواب على هذا السؤال هو أنه ليس من اللازم لتلك النتيجة العامة أن يظفر الذهن بحقيقة كل واحدة من تلك البسائط والمركبات على حدة ، بل في بعض الموارد يدرك الذهن المركبات ابتداء ثم يقوم بفصل عناصرها الأولية عن بعضها بما يتمتع به من قوة التحليل . فمن هذا القبيل التصورات العادية البدائية في مجال المحسوسات ، مثلاً ابتداء يرى الإنسان عن طريق الباصرة جسماً بحجم وشكل ولون معين ، أي أن تصور الحجم والشكل واللون يتم معاً دون أن ينفصل =

مفهوم الخشب الذي هو جزء من مفهوم الكرسي ، وذلك لأننا إذا سلبنا مثلاً العناصر المرافقة لصورة الخشب والمكونة للخشب من مفهوم الخشب لزال تصور الخشب من الوجود ، ومن الواضح أن هذا التحليل والتجزئة لا تستمر دائماً بل لا بد أن تقف في مكان ما وآخر مفهومين نظفر بهما في هذا السبيل هما مفهومان بسيطان ، وفي الخارج أيضاً يجري ما يشبه هذا الأمر ، وهذا المفهوم البسيط هو الذي تضاف إليه المفاهيم البسيطة الأُخرى أحدهما بعد الآخر وتتركب معه فيتكوّن المفهوم الأول المطلوب (مفهوم الكرسي مثلاً) .

إذن كما أن لمفاهيمنا التصورية لوناً من الكثرة في بسائطها فإن لها لوناً من الكثرة أيضاً بوساطة التركيب . وكما مر علينا فيما مضى فإن بعض هذه المفاهيم ماهيات وبعضها اعتباريات مأخوذة من الماهيات ، وهذا هو أيضاً لون من الكثرة يحصل من هذا الطريق ، وكما هو واضح فإن التركيب الذي يتم بين الماهيات يتم أيضاً بين المفاهيم الاعتبارية . ويستنتج مما مر أمران :

= بعضها عن البعض الآخر . وبعد أن ينضج الذهن ويظفر بالقدرة على التحليل فإنه يفصل الكمية عن الكيفية ويفصل كل كيفية عن الكيفيات الأُخرى ، وفي بعض الموارد يدرك ابتداء البسائط ثم يصوغ منها ـ بما يتمتع به من قوة التركيب ـ تصوراً جديداً ، مثلاً يحصل للذهن من ناحية تصوّر الحد أو النهاية (وتصور النهاية بدوره مركب من عدة تصورات بسيطة) ، ومن ناحية أُخرى تصور العدم ، ثم من نسبة العدم إلى النهاية يحصل للذهن تصور اللامتناهي ، أو أنه من ناحية يتصور الوجود ومن ناحية أُخرى يتصور الضرورة والوجوب ، ثم يظهر من تركيب هذين التصورين تصور جديد في الذهن هو (واجب الوجود) . وجميع الفرضيات العلمية والفلسفية هي من هذا القبيل ، فبعد أن ينتج الذهن هذا اللون من التصورات ينتقل إلى التحقيق العلمي والفلسفي ويثبت صحة أو بطلان هذه الفرضيات الذهنية بالأساليب المنطقية .

١ ـ تظهر للمفاهيم التصورية كثرة بوساطة البساطة والتركيب .

٢ ـ للمفاهيم كثرة أُخرى تحصل عن طريق الحقيقة والاعتبار[1] .

---

(١) حسب نظرية العقليين فإن للمفاهيم لوناً من الكثرة عن طريق الذاتية (الفطرية) والعرضية ، ولوناً آخر من الكثرة بسبب البساطة والتركب ، والمفاهيم البسيطة إما أن تكون قد وردت الذهن عن طريق إحدى الحواس وإما أن يكون الذهن واجداً لها بفطرته . أما حسب نظرية الحسيين فإن كثرة المفاهيم تحصل فقط بسبب البساطة والتركب ، وجميع المفاهيم البسيطة قد جاءت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية مباشرة . يقول توماس هوبز ـ وهو من الفلاسفة الحسيين في القرن السابع عشر (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) ـ :

«لا يعني الإستدلال والتفكير سوى جمع المعلومات مع بعضها أو فصلها عن بعضها ، وبعبارة أخرى فإن الفلسفة تعني التحليل والتركيب ، والتحليل والتركيب يتعلقان بالأجسام فحسب ، وكل ماعدا الجسم أياً كان فإنه لا يمكن أن يكون موضوعاً للفلسفة والعلم » . نقلاً عن كتاب « سير حكمت دراروبا » لمحمد علي فروغي ، ج ٢ ص ١١٠ .

أما دافيد هيوم الذي هو أحد الفلاسفة الحسيين للقرن الثامن عشر (١٧١١ ـ ١٧٧٦) فإنه بعد أن يقصر الإدراكات على ما يأتي إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس يقول :

« هذه هي لحمة وسدى أفكارنا ، وعقلنا لا يؤدي أي عمل سوى تركيب وربط هذه الأجزاء والمبادىء » .

نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٥٠ .

ولكن هذه المقالة تثبت أن للمفاهيم لوناً من الكثرة بسبب البساطة والتركب، ولوناً آخر من الكثرة من حيث الحقيقة والاعتبار ، وقد عرفنا مما قلناه لحد الآن أنه لايمكن قبول نظرية العقليين المبنية على أن بعض المعقولات فطرية ، أما نظرية الحسيين فهي عاجزة عن تفسير كثير من المفاهيم البسيطة من قبيل تصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، بل وحتى العلية والمعلولية ، ونحن نعلم بالضرورة أن ـ

إشكال

يمكن المناقشة في الموضوع السابق ذكره بأن يقال أن هذا الموضوع مبني على نظريتين وقد ثبت بطلان كل منهما ، والنظريتان هما :

١ ـ وجود الأنواع المتباينة في الخارج .

٢ ـ ثبوت ماهياتها الثابتة .

وأوضح من ذلك أن نقول :إن هذه الطريقة مبنية على أن الخواص

= في الذهن لكل واحد من هذه تصوراً واضحاً وصحيحاً ، والسبيل الوحيد الصحيح لتفسيرها هو ما تنتهي إليه هذه المقالة .

وكما عُلم من المواضيع السابقة فإن للمفاهيم كثرة أُخرى أيضاً عن طريق الكلية والجزئية ، وذلك لأنه صحيح أن الكلي والمصداق في الخارج شيء واحد ، وكل مفهوم كلي (مثل الإنسان) فهو عين كل واحد من أفراده في الخارج ، وهو متعدد بحسب تعددها في الخارج ، ولكنه بحسب الذهن فإن تصور الكلي يغاير تصور كل واحد من أفراده ، ومن حيث الخواص والأعراض الذهنية أيضاً فإن تصور المفهوم الكلي مغاير لتصور كل واحد من الأفراد بالخصوص .

وفي القرون الوسطى أنكر مجموعة من العلماء الأوروبيين التصورات الكلية وكانوا يعتقدون أن الذهن لا يملك أي لون من التصور عن الكلي ، وجميع الألفاظ التي يظنّ أنها قد وضعت لمعان كلية كلفظ الحيوان والإنسان والشجر وغيرها لا معنى لها على الإطلاق . وتعرف هذه الفئة بالاسميين بسبب أنهم يعتبرون هذه الألفاظ ألفاظاً فارغة من دون مسمى . وقد أنكر التصورات الكلية أيضاً عدد من علماء النفس المحدثين ، وهم الذين يعتبرون جميع الأعمال الذهنية ـ من حكم وتعقل وقياس واستدلال ـ إحساسات بدائية قد تغير شكلها في الجملة . ومن جملة المعتقدين بهذا الرأي دافيد هيوم وجون استيوارت ميل . وإذا سنحت فرصة مناسبة فسوف نستغلها للبحث مفصلاً في أطراف هذه النظرية .

التي نظفر بها عن طريق الحس إنما هي ماهيات متباينة ، فحقيقة الصوت مثلاً غير حقيقة الضوء ، وعلى هذا القياس فإن خواص الأجسام تتباين فيما بينها تبايناً نوعياً ، وكذا الأجسام فإنها متنوعة أيضاً باختلافات جوهرية ، وكل واحد منها نوع بحسب الواقع منفصل عن الآخر وله خواص معينة .

ولكن العلم الحديث قد قضى على هذه النظرية الميتافيزيقية القديمة وأوضح بطلانها وأثبت أن الواقع الخارجي ليس شيئاً سوى المادة المتشابهة ، والأنواع المختلفة للعناصر والمركبات الحية إنما هي تلك المادة الواحدة قد إتخذت لنفسها تركيبات متنوعة وهي تعطي آثاراً متعددة ، وكل هذه الخواص يمكن تحويلها إلى طاقة ، وقد ثبت أخيراً أن المادة والطاقة يمكن تبديل كل منهما إلى الأخرى ، وهما في الحقيقة والواقع حركة ، ومن هنا يظهر أنه لا معنى للأنواع المختلفة[1] بالذات ، وبالالتفات إلى هذه

---

(١) لقد تمّ ـ لحد الآن ـ بيان عدد من الجهات التي تكون منشأ لكثرة الإدراكات ، ولكن أياً منها لم يكن متعلقاً بالكثرة الناشئة من اختلاف المعلومات والأعيان الخارجية أنفسها . توضيح ذلك : كما أننا نلاحظ كثرة واختلافاً في الإدراكات من حيث الكلية والجزئية ، والبساطة والتركب ، والحقيقة والإعتبار ، فإننا نشاهد أيضاً كثرة واختلافاً آخر بين إدراكاتنا وتصوراتنا بسبب كثرة واختلاف الواقعيات الخارجية العينية ، فمثلاً لدينا تصور عن الماء وتصور عن الهواء وتصور عن الإنسان وتصور عن البياض وتصور عن الشكل وتصور عن المقدار ، وتصورات أخرى كثيرة غيرها ، ومفهوم الماء عندنا غير مفهوم الهواء ، وكل منهما غير مفهوم الإنسان ، وكل واحد من هذه الثلاثة غير مفهوم البياض ، وكل واحد من هذه الأربعة غير مفهوم الشكل ، وهكذا . . .

ولا يمكننا أن نسلم أبداً بأن كل واحد منها هو عين التصورات الأخرى ، فنحن نعلم بالضرورة أنها مختلفة عن بعضها . وتكون هذه الإختلافات ناشئة من وجود =

....

= الإختلافات في نفس الواقعيات الخارجية ، أي لما كان واقع الماء والهواء والإنسان والبياض والشكل والمقدار ـ كل هذه الواقعيات لما كانت مختلفة فيما بينها كانت تصوراتنا لها مختلفة أيضاً ، إذن هناك لون آخر من كثرة الإدراكات وهو ناشىء من كثرة الواقعيات العينية .

ويعتبر هذا اللون من الكثرة أهم ألوان الكثرة من حيث تأثيره في زيادة التصورات واتساعها ، ولكن هذا اللون من الكثرة ـ على العكس من سائر الأقسام التي سبق بيانها ـ خارج عن موضوع هذه المقالة ، لأنه يتعلق أولاً بالذات وبالواقعيات الخارجية ، ويتعلق بالتبع بالإدراكات والتصورات ، وكما قلنا في مقدمة هذه المقالة فإن موضوع البحث في هذه المقالة هو الكثرات المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها ، والعامل الأساسي في تلك الكثرات هو نشاط الذهن ، من قبيل الكثرات الحاصلة عن طريق الحقيقة والاعتبار ، أو عن طريق البساطة والتركب ، أو عن طريق الكلية والجزئية ، وأما تلك الكثرات الناشئة من الواقعيات الخارجية والنابعة من الناحية الانفعالية للذهن فهي ليست متعلقة بالذات بالإدراكات ، ولهذا فهي خارجة عن موضوع هذه المقالة .

ويمكن تسمية هذا اللون من الكثرة بالكثرة الماهوية أو الذاتية ، وذلك لأن هذه الكثرة ـ حسب ما يرى بعض الفلاسفة ـ ممثلة للإختلافات الماهوية والذاتية الموجودة بين الأعيان الخارجية . والحديث الماضي المتعلق بانقسام الإدراكات إلى إدراكات حقيقية وأخرى اعتبارية يعتمد على قبول النظرية القائلة بوجود الإختلافات الماهوية والذاتية بين الأعيان الخارجية ، وذلك لأن الإدراكات الحقيقية هي التي تكون صورة مباشرة لظاهرة خارجية ، من قبيل الصورة الذهنية للإنسان والفرس والحجر والشجر التي هي ماهيات مختلفة ومتنوعة حسب ما تذهب إليه هذه المقالة .

وكل مطلّع على المنطق والفلسفة يعلم أن كثيراً من مسائلهما مبني على مسألة الكثرة الماهوية في التصورات ، ووجود الإختلافات الذاتية بين الأعيان الخارجية ، =

. . . .

= وتكون تلك المسائل نابعة من هذه المسألة . وهناك كثير من المسائل الأُخرى التي تعدّ أساساً لهذه المسألة .

مثلاً الموضوع المشهور في المنطق والفلسفة بالمقولات العشرة أو الخمسة أو بالمقولتين (حسب الأقوال المختلفة للعلماء) ، وهو الذي يبّوب الماهيات بشكل خاص ويميز جهاتها المشتركة من جهاتها المختصة ، إنما هو مبني على هذه المسألة (على العكس من مقولات « كانت » الاثنتي عشرة التي هي أُمور انتزاعية واعتبارية) ، وكذا المبحث المعروف في المنطق بـ « التعريفات الجنسية والفصلية » فهو نابع أيضاً من هذه المسألة ، أما الموضوع المشهور في الفلسفة بـ « الصور النوعية » فهو يعدّ من أسس وجذور هذه المسألة .

وعلى أية حال فإن نظرية المتن المتعلقة بالإدراكات الحقيقية معتمدة على النظرية القائلة بأن بعض صورنا الذهنية ماهيات ، من قبيل الصورة الذهنية للإنسان والفرس والشجر وغيرها ، وأن تلك الماهيات مختلفة بالذات فيما بينها ، وأنها ممثلة للأنواع الخارجية المتباينة بالذات .

ولكنه يمكن المناقشة في هذا الموضوع بحسب الأُسس العلمية الحديثة وذلك عن طريقين : أحدهما : إنكار الاختلافات الذاتية بين الأنواع الخارجية ،أي إنكار أن لكل من الإنسان والحجر والشجر والنحاس والحديد ذاتاً وماهية مستقلة ، وأن هذه جميعاً مختلفة فيما بينها ذاتياً . والثاني إنكار ثبات ماهيات الأشياء ، أي إنكار أن كل شيء له ماهية معينة فسوف تستمر معه تلك الماهية ما دام موجوداً .

توضيح هذا الموضوع : أما نظرية التباين الذاتي بين الأنواع والتي يعتمد عليها الموضوع السابق الذكر فهي أن نقوم بتبويب الأشياء والواقعيات الخارجية ونقول أن لكل فئة منها ذاتاً وماهية مغايرة لذوات وماهيات سائر الفئات ، وبعبارة أُخرى : فإن هذه النظرية مبنية على أن نعتقد بأن الأشياء مفرغة في قوالب خاصة ، وكل قالب ـ من حيث الذات ـ غير القوالب الأُخرى ، وكل قالب من تلك القوالب فهو ذات وماهية ذلك الشيء . ولكن الدراسات الحديثة المقرونة بالمشاهدات =

....

= والتجارب قد أثبتت أن الأشياء لم تفرغ في قوالب خاصة متميزة وأن الواقعيات الخارجية لا تختلف فيما بينها بشكل ذاتي ، وأثبتت أن ما له تحقق في الخارج هو واقع واحد له تركيبات متعددة ، والاختلاف بين الأشياء يعود إلى الاختلاف بين تلك التركيبات الحاصلة لأجزاء ذلك الواقع الواحد . وكل ما هناك فهو أن لدينا تصوراً خاصاً لكل واحد من تلك التركيبات ، وفي البداية عندما لا تكون لدينا خبرة علمية كافية فإننا نظن أن لكل واحد من الواقعيات المتصورة ذاتاً مباينة ومخالفة للذوات الأخريات . فمثلاً نحن نرى ـ ابتداء ـ الإنسان والشجر والحجر وأموراً أُخرى فنظن أن لكل واحد منها ذاتاً مباينة للأخريات ، ولكننا إذا قمنا بالدراسة والتجربة فسوف يظهر لنا أن جميع هذه الأشياء التي لا يمكننا عدّها قد تركبت من عدد محدود من العناصر التي ترتبط فيما بينها بنسب مختلفة ، أي أننا سوف نعرف أن اختلاف هذه المركبات ليس ذاتياً . ثم ندرس العناصر وخلال دراستنا للعناصر نظن ابتداء أن كل واحد منها يباين ـ ذاتاً ـ العناصر الأُخرى ، ولكن التجارب والدراسات العلمية الدقيقة تثبت لنا أن العناصر بدورها أيضاً مركبة من ذرات ، واختلاف وضع الذرات وتركيبها الداخلي يجعل العناصر متمايزة فيما بينها . أي أننا نفهم أن اختلاف العناصر أيضاً ليس ذاتياً . ثم نخطو خطوة نحو الأمام لندرس الذرات أنفسها فنلاحظ أنها مكونة أيضاً من أجزاء أصغر ، أي أن الاختلافات بينها أيضاً ليست ذاتية بل تعود إلى الاختلاف في وضع وعدد وحركة تلك الأجزاء المكونة لها . ثم نتقدم خطوة أُخرى لنرى أن هذه الأجزاء المكونة للذرات أيضاً ليس لها ماهيات مستقلة وغير قابلة للتغيير والتبديل ، وذلك لأنه في بعض الأحيان تحصل بعض التغييرات في الوضع الداخلي للذرات فيتحول عنصر ما إلى عنصر آخر ، ويستطيع الإنسان عملياً أن يحدث تلك التغييرات فيبدل عنصراً إلى عنصر آخر . وتحصل التغييرات في التركيب الداخلي للذرات عن طريق تحول بعض الأجزاء الداخلية للذرة إلى طاقة أو عن طريق تكثّف الطاقة وتحولها إلى أجزاء ، وأخيراً فإنه يبدو من الدراسات العلمية المعتمدة على المشاهدات والتجارب أنه لا وجود إلّا لواقع واحد يملأ الفضاء وتحصل فيه ـ =

. . . .

= خلال الزمان ـ تغييرات وأشكال متعددة ، ونحن نسمي ذلك الواقع الواحد المالىء للمكان والمتغير خلال الزمان ب « المادة » . وبناء على هذا لا تكون اختلافات إدراكاتنا وتصوراتنا عاكسة للإختلافات الذاتية والماهوية بين الواقعيات ، بل هي تمثل فقط أوضاع وأحوال وأشكال وتركيبات واقع واحد هو المادة .

وكان العلماء في الماضي يتبنون نظرية التباين الذاتي بين الأنواع ويعدون من المستحيل القيام ببعض الأعمال الكيميائية ، من قبيل تبديل الحديد والنحاس إلى ذهب ، وذلك لأن هذا ـ من وجهة نظرهم ـ يستلزم تغيير وتبديل ماهية شيء إلى شيء آخر وهو انقلاب ذاتي يستلزم سلب ذاتيات الشيء عن نفسه ، بينما ثبوت الذاتيات للذات ـ حسب القواعد المنطقية ـ ضروري وممتنع العدم ، ولكنه قد ثبت اليوم أن هذه الأعمال الكيميائية غير ممتنعة لا عقلياً ولا عملياً ، وعلاوة على ذلك فقد أثبتت التجارب أن تبدل نوع ما إلى نوع آخر ليس ممكناً في الأشياء غير الحية فحسب وإنما هو ممكن أيضاً في الموجودات الحية ، بل في الموجودات الحية يكون تبدل وتسلسل الأنواع ـ حسب قانون النشوء والارتقاء ـ من القوانين الضرورية والنواميس اليقينية للطبيعة . وعلى هذا تكون نظرية هذه المقالة وكذا المبحث المعروف بـ « المقولات » ، ومبحث « التعريفات الجنسية والفصلية » ، ومبحث « الصور النوعية » ، والمواضيع المتعلقة بإثبات النفوس النامية والحيوانية والناطقة ، ومجموعة أخرى من المواضيع المذكورة في المنطق والفلسفة والنابعة من هذه الأمور ـ تكون هذه المباحث بأجمعها ساقطة عن الاعتبار .

كان هذا ملخّصاً للقسم الأول من الإشكال .

إن هذه النعمة تشيع على ألسنة جميع الذين يفكرون بطريقة حسيّة (سواء أكانوا ماديين أم غير ماديين) وينظرون إلى العالم من نافذة الحواس فقط . وقد ظن هؤلاء أن نظرية الاختلافات الماهوية والذاتية بين الأشياء قد انهارت بجميع ما يتفرع عليها ، وأن ركناً أساسياً من أركان المنطق العقليّ والفلسفات المنشعبة منه =

. . . .

= قد تهدّم ، وذلك منذ شاعت النظرية الذريّة واستحكمت أُسسها . ونحن لو أردنا الجواب مفصّلاً على هذا الإشكال لاحتجنا إلى ذكر مواضيع عديدةٍ من قبيل موضوع وحدة الوجود وأصالة الوجود وموضوع القوّة والفعل والحركة ، والجزء الذي لا يتجزء ، ومادة المواد والجوهر والعرض ، بينما حجم هذه المواضيع يفوق حجم هذه المقالة عدّة مرات ، وسوف يأتي ذكر هذه الأُمور في مقالات لاحقة هي (٧ ـ ٩ ـ ١٠) ولهذا فنحن نُرجِع القرّاء الأعزاء إلى تلك المقالات . أمّا ما يتعلق بهذه المقالة فهو أن للإدراكات كثرة من حيث الحقيقة والاعتبار ، فالإدراك الحقيقي هو تلك الصورة المباشرة لشيء خارج عن الذهن من قبيل تصور الإنسان والشجر والحجر ممّا يُطلق عليه في الفلسفة اسم « المعقولات الأُولى » ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي ليست صوراً مباشرة لأُمور خارجة عن الذهن ، ولم ترد الذهن عن طريق إحدى الخارجية أو الداخلية ، بل الذهن هو الذي يصوغ هذه المفاهيم بطريقة أُخرى ، من قبيل تصوّر الوجود والعدم والوحدة والكثرة وسائر المفاهيم الذهنية العامة التي تشكّل مسائل الفلسفة الأُولى والتي يطلق عليها في الفلسفة اسم « المعقولات الثانية الفسلفية » ، ويتعلق الإشكال السابق الذكر بالقسم الأول ، أي بالإدراكات الحقيقية ، فالقارىء الكريم يعلم أننا سواء اعتبرنا الإدراكات الحقيقية ماهيات وعاكسة للاختلافات الذاتية بين الواقعيات الخارجية ، أم اعتبرناها عاكسة للأشكال والأحوال والتركيبات المختلفة لواقع واحد ، فإن ذلك لا يغيّر شيئاً في مطلوب هذه المقالة ومدعاها ، وهو انقسام الإدراكات إلى حقيقية واعتبارية ، ولهذا نجد أنفسنا الآن في غنىً عن الخوض في هذه المباحث . ولكنه في نفس الوقت نذكر شيئاً لكي يلّم القارىء الكريم ـ إجمالاً ـ بنظريّتنا الفلسفية حول هذا الإشكال فنقول : على العكس ممّا يتوقعه صاحب الإشكال فإنّ النظرية التحليلية الفيزيائية الحديثة لا تنتج تلك الدعوى الفلسفية التي مرت ضمن الإشكال ، وذلك لأن النظرية التحليلية الفيزيائية تتحدث فقط عن التركيب المحسوس للأشياء ، وتبين الجزء المادي (العلة المادية) لوجود الأشياء ، وتقول إنه خلال جميع التطورات توجد مادة أساسية تتخذ لنفسها =

....

= أوضاعاً مختلفة وتلبس أثواباً متعددة ، وأمّا تلك الدعوى الفلسفية المبنية على أنَّ جميع الجوانب الوجودية للموجودات الطبيعية فهي منحصرة بذلك الجانب المحسوس الذي تتناوله الفيزياء بالدِّراسة وأن الطبيعة بجميع مظاهرها المختلفة قد جاءت من واقع واحد ، فذلك ممّا لا يمكن استنباطه من هذه النظرية .

ونحن من دون أن نُبدي أيَّ معارضةٍ للنظريات الفيزيائية وعلم الأحياء المتعلقة بالذرة والطاقة والجزيء والخلية فإننا نثبت ـ معتمدين على الأسس الفلسفية العامة ـ في مبحث القوة والفعل أن الواقع الوحدانيّ أو حسب التعبير الماضي الواقع الواحد المالىء للمكان والمتغير خلال الزمان الذي ليس في ذاته أيّ كثرة أو تعدّد لا يمكن أن يُنتج المظاهر المختلفة للطبيعة ، ولا يمكن أن يحصل له تغيير أو تكامل ، وهو لا يستطيع أن يُوجد هذا النظام المحسوس .

ويلزمنا أن نشير هنا إلى أنَّ موضوع التصرفات الكيميائية وتبدّل الأنواع المذكور في الإشكال لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع التباين الذاتي بين الأنواع . فمن ناحية الأسس الفلسفية العامة مهما قلنا بوجود التباين بين الأنواع فإن ذلك لا يمنع من تبدّل نوع إلى نوع آخر ، سواء أكان تبدّل نوع غير حيّ إلى نوع آخر غير حيّ ، أم كان تبدّل نوع حيّ إلى آخر حيّ ، أم كان تبدّل نوع غير حيّ إلى حيّ ، وإما أن القوانين الخاصة بعلم الأحياء تُجيز ذلك بالنسبة إلى الأحياء أم لا فهذا موضوع آخر .

وأما القسم الثاني من الإشكال المبنيّ على عدم ثبوت الماهيّات ، فإن كان مقصود صاحب الإشكال أن الموجودات الطبيعية في الخارج ليس لها ماهية متشابهة ، بل هي متحركة في ذاتها وتتغير ماهيتها باستمرار ، فهذا ممّا نوافق عليه ، وسوف نثبت في المقالة العاشرة أن الطبيعة ـ بجميع جواهرها وأعراضها ـ في حركة ذاتية دائمة ، ونظرية هذه المقالة أيضاً ليست مبنية على فرض سكون الموجودات الطبيعية . وإنْ كان مقصوده أن الصور الذهنية للماهيّات الموجودة عندنا هي في حركة دائمة ومتغيرة فجوابه ما ورد في المتن بشكل مفصّل بأن طبيعة المفهوم =

الملاحظة نفهم أن الأنواع المختلفة كالإنسان والفرس والأرض والهواء لا تحكي عن اختلافات ذاتية ، وهي تبين فقط الاختلاف في خواص التركيبات ، وهي جميعاً تعود بالتالي إلى أصل واحد .

وبغضّ النظر عن هذا فإن هذه التركيبات لمّا كانت في حركة وتحول حتى آخر جذورها (المادة والطاقة) إذن لا تبقى أيّ ماهية ولا ذات على حالة واحدة في لحظتين ، سواء أكان ذلك في الخارج أم في الذهن (وذلك لأن الذهن أيضاً من الخواص المادية للمخ) ، إذن من العبث الاعتماد علمياً على الماهيات ، ويكون جهاز صياغة الماهيات بمثابة أن يقوم الإنسان بوضع تكسر الأمواج علامة على نقطة ما في بحر عظيم ، ومن هنا فإن العالم الخبير بالعلوم الطبيعية وأساليب التحقيق الحديثة إذا سمع عن شيء فإنه لا يبحث عن ماهيته بل يسأل عن خواصه وآثاره ، فهو لا يقول : ماذا يكون ؟ بل يقول : ماذا يفعل ؟ وما هو تأثيره ؟

الجواب

فالجزء الأول من الإشكال القائل أن الاختلافات الخارجية ليست اختلافات نوعية بل هي عائدة إلى الاختلاف في التركيبات المادّية ، وهي تعود بالتالي إلى أصل واحد إنما هو حديث لا يمكن قبوله ، وذلك لأنه صحيح ، قد يشتبه علينا الأمر أحياناً فنعدُّ الأشياء غير المختلفة مختلفة ، ولكنه هل يصحُّ لنا ـ انطلاقاً من ذلك ـ أن ننكر وجود أيِّ اختلافٍ في الخارج ، وأن لا تنتهي هذه الاختلافات بالتالي إلى مجموعة من الأصول

= والصور الذهنية بعيدة كلّ البعد عن أحكام المادة ومقرراتها ، والصورة العلمية ليست من سنخ عالم الحركة ، وقد نقلنا في تعليقات المقالة الثالثة وفي مقدمة ، وتعليقات المقالة الرابعة الشبهات المتعلقة بهذا الادّعاء ونقدناها بشكلٍ وافٍ .

المختلفة بالذات ، ويكون أيّ شيءٍ أيّ شيء آخـر ؟ من الواضـح أنه ليس كذلك . فليس متصوّراً على الإطلاق أن يزول الاختلاف أولاً : من ظرف الإدراك والفكر ، ثانيـاً : من بين الخـواص ، ثالثـاً : من بين مـوضوعـات الخواص .

وذلك لأنه لو لم يكن هناك اختلاف على الإطلاق لم يوجد الاختلاف في إدراكنا وفكرنا ، ووعينا الفكري ليس مستعداً لإنكار جميع الاختـلافات الفكرية وهـو يرفض إمكـانية إرتفـاعها ، وإمكـانية الإرتفـاع تعني مثلاً أن الفكر في المسائل الهندسية هو عين الفكر في المسـائل اللغـوية . إن ضمـيرنا العلمي ليس مستعداً أبداً ـ في مجال الإدراكات والأفكار ـ أن يضع أيّ جملة مكـان أيّ جملة ، ولا أي مفرد مكـان أيّ مفرد ، ولا أيّ مفـرد مكـان أيّ جملة ، ولا بـالعكس ، وبالتـالي فهو غـير مستعدٍ أن يضـع أيّ إدراكٍ مكان أيّ إدراكٍ آخر ، وأن ينتظر فائدة ونتيجة أيّ فكر من فكر آخر .

فنحن لسنا مستعدين أبداً أن نضع أيَّ فعـلٍ مكان أيّ فعـل آخر ، أو أيّ وسيلةٍ مكان أيّ وسيلةٍ أخرى ، وبالتالي فلسنا مستعدين لاعتبار أيّ شيء عـين جميع الأشيـاء ، وذلك لأن هـذه الفكرة تنقض نفسهـا بنفسها ، فمفهوم « جميع » لا يمكن أن يُتصـور بدون اختـلاف وكثرة ، ولا شـكَّ أنَّ مثـل هذه الفكـرة التي لا أساس لهـا أحطُّ بكثير من أفكـار مثاليٍّ أو شكّـاك بتمام معنى الكلمة .

إذن لا بـدَّ أن نغضَّ الـطَّرف وإلى الأبـد عن فكـرة رفـع مـطلق الاختلاف من بين الإدراكات والأفكار . ثم إذا لم يكن هناك اختلاف بـين خواص الأشياء لم يوجد اختلاف في تأثيراتها التي تتركها فينـا . فآذاننـا التي تسمع الأصوات وعيوننا التي تشاهد الضوء ، وفي النتيجـة يـظهر اختـلاف

في مدركاتنا المحسوسة ، إمّا أن يكـون هذا الاختـلاف حاصـلاً من ناحيـة الضوء والصوت بأن يكونا شيئين مختلفـين بالـذات ، أو شيئاً واحـداً مختلفاً بحسب الحالات مثل عدد الذبذبات وغـير ذلك ، وإمّـا أن يكون حـاصلاً من نـاحية الأذن والعـين بـالـذّات أو بحسب الحـالات ، وإلّا فـإن فـرض الوحدة العينية بين الأذن والعين والصوت والضوء لا يمكن أن ينتج اختلافاً على الإطلاق .

ثم إذا لم يكن أي اختلاف بين موضوعـات هذه الخـواص في الخارج فإنه لا يمكن أن يتصور اختلاف الخواص والآثار .

أجل إن التجارب العلمية والمحاولات الفنية الدقيقة قد نجحت لحدّ الآن في حـلٍّ بعض الاختـلافـات التي كـانت تبـدو لنـا أنها مـوجـودة في الخـارج ، وقد أعـادتهـا إلى أصـلٍ واحـد ، أي أنها عيّنت مسـير المـادة في تكوُّناتهـا المختلفة ، فأثبتت أن مادة متشـابهة مـوجودة ومحفـوظة في الفـواكه والـدَّم والإنسان والـتراب ، لا أنه في كـلّ تكوّن يُعـدم شيء من جذوره ، ويـوجد شيء آخـر من العدم ، وكـذا استطاعت أن تُثبت أنَّ كـلَّ لونٍ من ألـوان الطاقـة المختلفـة يمكن تحـويله إلى الألـوان الأخـرى منهـا ، أي أنها ظفرت بخط مسير الـطاقة ، واستـطاعت أن تحتفظ بهويتـه خلال الأشكـال المختلفة كالحرارة والمغناطيس والكهرباء .

واستـطاع أيضاً أن يتبـينّ بنحو من الأنحـاء تبدُّل المـادة إلى طاقـة ، والطاقة إلى مادة . وأن يقول حسب فرضية ذلـك الفن المبنية عـلى انحصار الموضوع في المادة والطاقة : « كلّ ما هو موجود فهو إما هذه أو تلك » .

ولكنه بحسب النظرة المطلقة الدقيقة لا يمكن نفي كـلّ ما وراء المـادة والطاقة مرة واحدة ، وإعادة كلّ ما عداهما إلى المادة أو الطاقة ، وذلـك لأن

كلّ المحاولات المبذولة في هذا المجال تدور في إطار المادة والطاقة وليس فيما وراءهما ولا في الموجود المطلق . وإذا كان صحيحاً أنه لم يجده فمعنى ذلك أنه لم يجده في المادة والطاقة .

مثلاً نقول : إذا أخذنا ستة عشر جزءً مادّياً ورتّبناها بحيث تكون القاعدة (٤) أجزاء والإرتفاع (٤) أجزاء ، فإنه يتكوّن من ذلك مربع ، وإذا رتّبناها بحيث تكون القاعدة (٨) أجزاء والإرتفاع (٤) أجزاء فإنه يتكوّن مثلّث ، إذن اختلاف شكل المثلث والمربع يتوقف على اختلاف ترتيب المادة ، ولا يعتمد على أيِّ شيءٍ آخر سوى هذا العدد (١٦) من الأجزاء المادية .

وصحيح أن حديثنا هذا صادق ولا يمكن إنكاره ، ولكنه في الحقيقة يبيّن كيفية مسير المادة في حالتين ، أي إذا أردنا الحديث عن المادة فقط فلا بدَّ أن نقول هكذا ، ولكن هذا الحديث لا يمكنه أبداً أن يُثبت أن شكل المثلث والمربع شكل واحد وأن آثارهما الماهوية واحدة أيضاً ، وأن للمربع مثلاً ثلاث زوايا وللمثلث أربع زوايا .

أو مثلاً إذا قطعنا جسماً واحداً إلى قسمين ثم قطعنا كلَّ قسم منهما إلى خمسة أقسام ثم خلطنا الأقسام جميعاً وكونّا شيئاً واحداً فإنه لا يصح القول إن الأرقام ١ ، ٢ ، ١٠ هي عبارة عن رقم واحد ، لأن مادَّتها جميعاً مادّة واحدة ليس أكثر .

إشكال

نحن نستطيع بفضل الأجهزة العلمية أن نحلّل الموجود المادي إلى أصوله المادّيّة ثم نُعيده إلى حالته الأولى بالتركيب .

وصحيح أن أجهزتنا العلمية الحالية لا تجرؤ في جميع الموجودات أن

تَعطي للطبيعة وثيقة تركيبهـا الداخـلي ، ولكنها تستـطيع أن تفعـل ذلك في أغلب المـوجودات ، وهي تتكفـل بإيجـادها وإدارتهـا وتنظيمهـا ، والتقـدم العلمي الهـائـل في عصرنـا يبشر بمستقبـل نتغلب فيـه عـلى جميـع العـوائق المتبقية ، إذن استقلال العلم الحديث وقدرته على إيجاد الموجـودات الحقيقية بوساطة ترتيب أجزاء المادة وبعثرتها دليل قاطع على أنه لا وجود لشيء سوى المادة بتركيباتها المتنوعة .

الجواب

كما قلنا من قبل فإن العلوم الطبيعية تستطيع فقط أن تعيِّن خط مسير المادة وأما توحيد المادة والحوادث المختلفة بشكل عـام فإنها لم تـظفر بـه لحدِّ الآن ، وكما قلنا فإن ذلك لن يحدث أبداً .

وملخَّص هـذا الحديث ببيـان آخر : أن لـدينـا في الخـارج وحـدات حقيقيـة وهي في لباس الاختـلاف ، وعنـدمـا نحلّلهـا نصـل إلى أجـزائهـا وأجـزاء أجزائهـا حتى يصل التحليـل إلى مكـان بحيث إذا تقـدمنـا خـطوة واحـدة فإننـا نفقد ذلـك الموضـوع ، ثم إذا عُـدنـا القهقـرى وركبنـا تلك (البسائط) فإن الصورة الأُولى توجد مرة أخرى .

ففي هـذا الموقـع ـ الذي هـو في الحقيقة الحـدُّ الفاصـل بـين وجـود الموضوع وعـدمه ـ يـوجد احتـمالان : أحدهمـا أن هذه الصـورة ـ التي هي مـوضوع التحليـل والـتركيب (فـرد الإنسـان مثـلاً) ـ هي تـركيب مـادّي خاص ، والإحتمال الثاني هو أن هنـاك موجـوداً آخر غـير المادة وهـو ملازم ومرافق للمادة وللتركيب وله لون من التعلق بالمادة .

ومن الـواضح أنـه ما لم نستـطع إبـطال الإحتـمال الثـاني بـطريق فنّي فإن الإحتمال الأول لا يتعين ، وواضح أيضاً أن مجرد الحصول عند الحصول

والزوال لا يكون دليلاً على الوحدة والعينيّة ، وذلك لأنه يوجد عندئذٍ احتمال الملازمة الوجودية بينهما . وكل ما قامت به العلوم الطبيعية فهو أنها أوضحت مسير المادة بحسب التحليل والتركيب من هذا الرأس وحتى ذلك الرأس ، وأوصلتنا إلى مفترق الطريقين ، أي أنها في الحقيقة لم تتقدم خطوة واحدة في نفي الاختلافات الخارجية .

وبالنسبة لهذه الاختلافات سوف تأتينا في مقالة « القوة والفعل » أحدث نظرية استنتجتها الفلسفة بطرقها البرهانية الأخيرة .

والآن نتناول القسم الثاني (١) من الإشكال فنقول : إن جوابه

---

(١) وملخص هذا القسم هو : « أن الماهيات لا تبقى على حالة واحدة بسبب التحول والتكامل العام للأشياء ، وأية ماهية أو ذات ليست هي بعينها في لحظة أخرى ، لا في الخارج ولا في الذهن ، إذن : الإعتماد العلمي على الماهيات عبث لا ثمرة فيه ، وهو يشبه أن يقوم الإنسان بوضع تكسّرات الأمواج علامة على نقطة ما في بحر واسع عريض » .

أما القسم الأول من الإشكال فقد كان يتضمن أن الأشياء وأجزاء الطبيعة ليس لها ذوات وماهيّات مختلفة ، إذن لا ينبغي أن نفرض لكلّ فئةٍ من الموجودات ماهيّة مستقلة عن الماهيّات الأخرى ، والواقع أن جميع موجودات الطبيعة هي مظاهر مختلفة لماهيّةٍ واقعيةٍ واحدةٍ تظهر في أثواب متنوعة .

وأما القسم الثاني من الإشكال فهو يتضمن : أنه لو فرضنا أن للأشياء ماهيّات مستقلة فلا تكون تلك الماهيات ثابتةً ولا مستمرةً ، وذلك لأن التغييرات التي تحدث في الطبيعة ليست سطحية وظاهرية ، بل كلّ ما هو موجود في الطبيعة فهو في تغيير دائم ، فالظواهر وكلّ ما هو تحت ستار الظواهر وحتى التصورات الموجودة في أذهاننا عن الأشياء الخارجية ـ كلّ هذه معرضة للتحولات في كلّ لحظة . وهذا القسم من الإشكال ناظر إلى تلك الدعوى السابقة القائلة أن الذهن يتمتع بقدرة

واضح ممّا سبق قوله في المقالة الثالثة، فقد أثبتنا هناك أن عالم المفهوم بعيد كل البعد عن أحكام المادة ومقرراتها ، وأن الصورة العلمية ليست من سنخ عالم الحركة ، ولا يشملها قانون التحول والتكامل التدريجي العام .

توضيح ذلك : لقد أثبتنا في أحاديثنا الماضية أن لدينا موجودات خارجة عن الذهن ومستقلة عن الفكر وهي الماهيات التي هي منشأ الآثار .

وأثبتنا أيضاً أننا ندرك بعضاً منها بواقعه (مع حذف وإسقاط منشئية الآثار) ، ويكون هذا الإدراك تارةً بدون وساطة شيء وتارة أخرى بوساطة .

ونعلم أيضاً أننا نحيط علماً بالقسم الأول بمشتركاتها ومختصّاتها ، بحيث نستطيع تمييز المشتركات من المختصّات بالدليل ، ثم نؤلف بينها فنظفر بالمركب ، ونستطيع أيضاً أن نعرفها بوساطة خواصّها القريبة .

= للظفر ـ عن طريق الحواس أو عن طريق الشهود النفساني أو بمساعدة قوة العقل التحليلية ـ بماهيّة الظاهرة ، أو على الأقل بماهيّة أقرب خواصها ، فيعرف « ما هي » تلك الظاهرة . ونحن نعلم أن المبحث المعروف في علم المنطق بـ « المعرّف » موضوع ليدل الإنسان على كيفية الظفر بالماهية الحقيقية للشيء ، أو على الأقل للظفر بأقرب خواصّه التي تميّزه من سائر الأشياء .

وقد كان العلماء في جميع العلوم والفنون ولا يزالون يبذلون كلَّ جهودهم ليظفروا بتعريفٍ جامعٍ مانعٍ لموضوعات مسائل فنهم ، وبهذا يعيّنون حدود تلك الموضوعات ، أما حسب هذا الإشكال القائل أن الأشياء لا تتمتع بوضع معيّن ممتاز ، لا في الذهن ولا في الخارج ، فإن موضوع « المعرّف » في المنطق يغدو عبثاً ، بل يصبح التعريف في جميع العلوم لغواً لا ثمرة وراءه .

ونعرف أيضاً أننا إذا لم نظفر باليقين في موضوع ما بحيث يبقى مجهولاً لدينا فإننا لا نستطيع أن نحكم عليه بشيء معين .

ونستنتج من هذه المقدمات الأربع :

أن الطريق الوحيد لكي تصبح معلوماتنا الفكرية واضحة هو الظفر بماهية حقيقية لموضوع القضية ، وإذا لم نستطع ذلك أو لم نشأ (على الأقل) فليذكر معرّف يشتمل على أقرب خواصّه[1] .

---

(١) يقول المنطقيون : إن مجموع ما يريد الإنسان أن يفهمه بالنسبة للأشياء ، وهو يسأل نفسه عنه ، ويفتش عن جواب له يتلخص في عدة أقسام عامة ، وتكون جميع المسائل العلمية والفلسفية أجوبة على هذه الأقسام العامة أو بتعبير آخر على هذه الأسئلة الفكرية ، وهي كما يأتي :

أ ـ السؤال عن « ماهية » الشيء ، أي كلّ شيء يجلب انتباه الإنسان فإنه يجب أن يعرفه ويعلم ما هو وما هي مشخّصاته ؟ وما هي ميّزاته من سائر الأشياء ؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يقومون بتعريف الأشياء ويحاولون أن يذكروا لكلّ شيء تعريفاً كاملاً (جامعاً مانعاً) ، وكما نعلم فإن موضوع « المعرّف » في المنطق يتكفل ببيان هذا الأمر .

ب ـ السؤال عن « وجود » الشيء ، أي السؤال عن أن هذا الذي أفكر فيه هل موجود واقعاً أم هو أمر موهوم ؟ وقد سبق لنا القول في المقالة الأُولى أن الجواب على هذا السؤال لا ينهض به سوى الفلسفة .

جـ ـ السؤال عن « كيفية » الشيء وأحواله وخصوصياته ، أي السؤال عن أن هذا الشيء الذي أفكر فيه ما هي أحواله وأعراضه وخصوصياته ؟ وكما مرّ في المقالة الأُولى فإنّ العلوم هي المتكفلة ببيان هذه الجهة ، فكلّ علم لمّا كان له موضوع خاص يبحث عن حالاته وكيفياته فإنه يُجيب على الأسئلة المتعلقة بذلك الموضوع .

....

= د ـ السؤال بـ « لماذا » عن علة وجود ذلك الشيء ، أو عن علة كيفية ذلك الشيء . والجواب على هذا السؤال تنهض به الفلسفة أحياناً ، وتتكفل به العلوم أحياناً أخرى .

إن هذه الأسئلة لا تقفز في الذهن الإنساني مرةواحدة بل بالترتيب ،فالإنسان عندما يلتفت إلى شيء لأول وهلة فإنه يريد أن يفهمه بصورة مجملة ما هو؟ وبعد أن يتعرّف على « ماهيّة » ذلك الشيء إجمالاً ويميّز ذلك الشيء في فكره من سائر الأشياء بحيث يصبح في ذهنه بعيداً عن الإبهام والاختلاط فإنه يريد أن يفهم : هل هذا الشيء موجود أم لا ؟

وإذا عرف أنه موجود (إما بفضل الوضوح وإما بوساطة البرهان الفلسفي) فإنه يتصدى لاكتشاف حالاته وأعراضه ، وعندئذ يصل الدور للسؤال عن علّته الوجوديّة ، ثم يصل إلى مرحلة الظفر بعلّة الكيفيات .

ويعلم ممّا قلناه لحدّ الآن أنه ما لم نعرف الشيء إجمالاً بحيث نستطيع تمييزه من سائر الأشياء ، أو على الأقل نستطيع تمييزه عن طريقٍ أقرب وأظهر خواصّه فإننا لا نستطيع أن نقتحم التحقيق في أصل وجوده ولا في كيفياته وأعراض وجوده (لو كانت مجهولة لدينا) ، ولهذا نلاحظ العلماء دائماً وفي كلّ علمٍ يبدأون في مطلع كلّ فصل بتعريف موضوع ذلك الفصل ، ثم ينتقلون إلى صلب الموضوع ، وذلك لأنه كما أُشير إليه في المتن : « كيف يرضى ضمير مفكرٍ باحثٍ أن يدرس أحكام موضوع بينما هو لا يعلم شيئاً عن حقيقة الموضوع ، وحتى أنه لا يميّز الموضوع من غير الموضوع ، وحسب قول المُستشكل عندما يسمع اسم الموضوع لا يسأل عن ماهيّته بل يسأل عن خواصّه ما هي ؟ (بينما هذا السؤال بعينه طلب للمعرّف) » .

ويصرُّ الماديّون بشكل عجيب على أصل «نفي الاختلافات الماهوية بين الأشياء» وأصل « التحول والتكامل العام بين الأشياء في الخارج وفي الذهن » وأصل « تبعيّة الجزء للكلّ » ، بحيث يعتبرون التفكير الميتافيزيقي ـ الذي يفصل الأشياء

وكيف يرضى ضمير مفكرٍ باحثٍ أن يدرس أحكام موضوع بينما هو لا يعلم شيئاً عن حقيقة الموضوع ، وحتى أنه لا يميّز الموضوع من غير الموضوع ، وحسب قول المُستشكل عندما يسمع اسم الموضوع لا يسأل عن ماهيّته ، بل يسأل عن خواصّه ما هي ؟ (بينما هذا السؤال بعينه طلب للمعرّف) .

أجل لمّا كان العالم الحسيّ يتناول غالباً التجارب الحسيّة ولا بدّ أن

= عن بعضها بالتعريفات ـ تفكيراً مغلوطاً ، بل لا يكتفون باعتبار التعريف والتحديد غلطاً ، وإنما هم أحياناً ينكرون حتى أصل « الهوهوية » أو « العينية » القائل أن كلَّ شيء هو هو بنفسه ، فمثلاً « ألف » هو « ألف » بنفسه . وسوف نتناول الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل في أواخر هذه المقالة وذلك عندما نتحدث عن أصل العينية والثبات .

، وللجواب على هذه النظرية ـ علاوة على ما ذكر في المتن وما سوف يأتي في أواخر هذه المقالة ـ نكتفي بالقول أن نفس العلوم الحسيّة والتجريبية دليل على ما نقول ، ففي هذه العلوم يُستفاد من المشاهدة والتجربة ، ومن الواضح أنَّ ما يجري تجربته هي الجزئيات ، ولتمييز وتفكيك الجزئيات عن بعضها تكفي المشاهدة الحضورية ، وليس هناك حاجة للتعريف ولا للتحديد . ولكن نتيجة المشاهدات والتجارب هي عندما تتخذ صورة القانون العلمي العام وتصبح صالحة لتسجيلها في الكتب المتخصصة بعنوان أنها « أصل » شامل ، حيث يكون أحد المفاهيم الكليّة موضوعاً ومفهوم كلي آخر محمولاً ، ومن الواضح أن المفهوم الكليّ لا يمكن تعيينه بالإشارة والإحساس بل لا بدَّ من التعريف والتحديد لتمييز الموضوع من غير الموضوع ، والمحمول من غير المحمول ، ونحن نلاحظ عملياً في الكتب الفيزيائية والكيميائية والرياضيات وعلم الأحياء وغيرها أنها تستغل هذه الطريقة ، فهي في أول كلِّ فصلٍ تتناول قبل أيّ شيءٍ تعريف وتحديد موضوع ذلك الفصل .

يتّصل بالحس ، وكما قلنا فإنه في الجزئيات المحسوسة يمكن الاكتفاء بالمشاهدة الحسية ، فهو إذن لا يحتاج كثيراً إلى التعريف والتحديد ، وكذا احتياجاتنا اليومية في استغلالنا الطبيعي للماديات فإنها تؤمّن عن هذا الطريق أيضاً .

ولكنه لا بدّ له من الالتفات إلى البحوث غير الحسيّة من قبيل الرياضيات والقانون ، وكذا الدراسات الفلسفية والمنطقية ، وعندئذٍ يعرف أن التجربة الحسيّة لا معنى لها في هذه المجالات ، وما لم يقم بتحديد الموضوعات وتعريفها فإنه سوف يتورط في أخطاء واشتباهات ، كما تورط في ذلك الماديون الذين يتمسكون بالأسلوب الحسيّ ، فهم ـ نتيجة للتسامح في التعريف والتحديد والتسمية ـ يوردون إشكالات واعتراضات على المنطق والفلسفة وغيرهما ، وهي إشكالات مثيرة للضحك عند المفكر الواعي[١] . وقد مرّ علينا فيما سبق ذكر بعضٍ منها ، وسوف يأتي ذكر بعضٍ منها فيما بعد ، وجذور جميع هذه هو التسامح في التحديد .

إشكال

قد يُشكل على هذا الكلام فيقال : لا نقصد نفي صحة مطلق التعريف والتحديد ، بل نقصد أن البحث عن أحكام موضوع ما ليس متوقّفاً على معرفة حدّه المركّب من الجنس والفصل ، ولا يؤدّي هذا الأسلوب إلاّ إلى المشاجرات العقلية التي لا عائد منها . وأن أفضل أسلوب يمكن استخدامه في هذا المجال هو الأسلوب الذي يقدّمه المنطق الديالكتيكي وهو :

---

(١) من قبيل الإشكالات التي يوردونها في الماهيات واجتماع النقيضين والمعلومات الثابتة والبديهيات وغيرها .

ما دامت كلّ ظاهرة ماديّة ناتجة من ظواهر مـادّية غـير متناهيـة قامت بـالفعل والانفعـال في مسير التحـول والتكامـل فـأوجـدت هـذه الـظاهـرة الفعلية ، إذن ليس لأيٍّ ظاهرة وجود مستقـل ، بل هي متعلقـة بمجموعـة من أفعال التحول والتكامل ، وهي الآن أيضاً في تحول ، ومشغـولة بقـطع طريق التكامل ، وفي كلِّ واحدٍ من المنازل الماضية كان لها تجلٍّ ، إذن ماهيّة الظاهرة الحالية تعني مجموعة الحوادث المرتبطة بها ، ولمّا كان تصور مجموعـة غير متناهية من الحوادث مستحيلاً بالنسبـة إلينا إذن كلّما ألممنـا أكثر بتـاريخ ظهورها بقدر ما يتيّسر لنا فإننا نقترب أكثر فأكثر نحو حقيقة تلك الظاهرة .
إذن المعرّف الحقيقي لأيٍّ شيءٍ هو تاريخ ظهوره وحياته المتحولة المتكاملة .
وهـذا الأسلوب هو المـرجّح عنـد جميع العلماء المعـاصرين ، ويتبنـاه أيضـاً المـادّيون المتمسكـون بالمنـطق الديـالكتيكي ، ويعرفـون ويعلّلون الحـوادث الروحية عن هذا الطريق ، ويفتشون عن جذور كلّ حادثة مادّيـة أو روحية بين الحوادث الماضية فيجدونها هناك .

الجواب

إن الفلسفـة توافق عـلى هذه النـظرية (معـرّف أيٍّ شيءٍ هو تـاريخ ظهـوره وحيـاتـه) ، وهي تعتـبرهـا عمليـة بشرط حـذف المسـامحـات التي استعملت في تقريبها ، ولكن هذه النظرية ليست مبنية عـلى ثبوت التحـول والتكامل العام ، ومن هنا فقد ذكرها الفلاسفة في كتبهم منذ أزمـان غابـرة (منذ زمان طفولة الفلسفة اليونانية) وقبل ظهور نظرية الحـركة الجـوهريـة العامة في الفلسفة الإسلامية التي لا يزيد عمرها على ثلاثة قرون ونصف .
فالفلاسفة يقولون إن الحدّ التام لا بدّ أن يشتمل على جميع علل وجود ذلك الشيء ، أي أن المعرفة التامة لشيء تتـوقف على معـرفة أجـزائه الـوجوديّـة وعلل ظهوره وعلى غاياته وأغراضـه الوجـوديّة ، وذلـك لأن جميع الجـوانب

الـوجوديّـة المختصـة بشيء والتي تـظهـره وتحفـظه بعنـوان أنـه وجـود حقيقي مشخّص تكون دخيلة في وجوده ، ومن الواضح أن المفهوم الكامل لايكون كذلك إلاّ إذا كان انطباقه على الخارج بصورة تامـة ، إذن لا بدَّ في المعـرِّف من ذكـر تاريـخ الظهـور (العلل المتقدمـة عـلى الـوجـود) والحيـاة (المـادة والصورة أو الخواصّ الضرورية للشيء) وحتى الغايـة والغرض من وجـوده (وإن كـان وجود الغـاية يكـون بعد انعـدام وجوده ومنفصـل الوجـود عن وجوده ، وهذا ما لم تتعرض له نظريـة تاريـخ الحياة المـذكورة) ، مثـلاً إذا أردنا تعريف السرير (مثال مشهـور) فلا بـدَّ أن نقول : إنـه الشيء الذي يصنعـه النجار بـوسائـل نجارتـه من الخشب بالشكـل الكـذائي من أجـل الجلوس والنـوم عليه ، وكـلُّ جزءٍ من أجـزاء هـذا المعـرَّف إذا احتـاج إلى توضيح فلا بدَّ من توضيحه حسب تلك الـطريقة . ومن الـواضح أن هـذا التعريف للسرير يحتوي على الفاعل والغاية والمادة والصورة للسريـر ، وإذا أسقطنا منه أيّ واحدٍ من هذه فإنه يكون ناقصاً بنفس ذلك المقدار ، ولكن المادة والصورة ـ من بين هذه جميعاً ـ هما المهمتان والمؤثرتان بشكل أعظم .

وبهـذه البيـان يتّضـح أنـه لا مـانـع من استعـمال هـذه الـطريقـة في الموجودات الروحية مثـل ما تستعمـل في الموجـودات الجسميّة ، ولكنـه من الخطأ الاكتفاء بذكر العلل الماديّة في تعريف الحوادث الروحية ، وذلـك لأن هذه الطريقـة توضّـح لنا فقط النـاحية المـاديّة للحـادثة دون جميـع الجوانب الماديّة والروحية لها .

ولنعد إلى حديثنـا السابق ، فكـلّ ما قلنـاه يدور حـول تحليل القسم التصوري للمعلومات .

وأما القسم الثاني[1] (التصديقية)

لا ريب أنّ لدينا ما لا عدّ له من المعلومات الفكرية والإدراكات التصديقية ، وعندما نتوفر على دراستها نجد أنها غير منفصلة عن بعضها ،

---

(١) قد ذكرنا فيما مضى أن للإدراكات كثرة من حيث البساطة والتّركيب ، وقلنا ـ في التعليقات السابقة ـ أن التحليل والتركيب (آناليز Analyse ، وسنتز Syntese) على قسمين : عملي ونظري (ذهني) . فالتحليل والتركيب العمليان يعنيان قيام الإنسان بتحليل أو تركيب المواد الخارجية ، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي (كالساعة والماكنة) أو مركب طبيعي (كالماء) إلى أجزائه الأولية ، أو يعيد صياغته من جديد . وجميع العمليات الكيميائية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل . ويعدّ التحليل والتركيب العمليان من أهم الشروط اللازمة للحصول على القوانين الطبيعية . والعلوم الطبيعية ـ منذ بداية حياتها ـ قد أحرزت كلّ تقدمها بفضل المشاهدات الدقيقة والتجارب والتحليلات والتركيبات العملية . وقد اهتم علماء أوروبا اهتماماً عظيماً بهذه الطريقة النافعة خلال القرون الأخيرة ، وقد حقّقوا في النتيجة نجاحات رائعة واكتشافات عظيمة لم تكن تخطر فيما مضى على بال إنسان .

أمّا التحليل والتركيب النظريان أو الذهنيان، فيعنيان قيام الإنسان بتحليل وتركيب ومقارنة مدركاته ومعلوماته الذهنية ، وليس التفكير ـ الذي هو أرفع الأعمال الذهنية ـ سوى التحليل والتركيب الذهنيين .

.................................:

= توضيح ذلك : التحليل والتركيب إمّا أن يكونا ذهنيين أو حسيين أو خياليين أو عقليين ، فالتحليل والتركيب الحسيّان يعنيان قيام الذهن بالتصرف في صورة محسوسة يحُسها الإنسان حضوراً ، مثلاً عندما ينظر الإنسان إلى سجادة ذات نقوش متعددة وأزهار مختلفة ، ويلتفت إلى بعض النقوش والأزهار فيجسم لها صورة معينة في ذهنه ، ونتيجة لمرتين من التحليل والالتفات إلى البعض دون البعض الآخر فإنه يصوغ لنفسه شكلاً آخر ، أو عندما ينظر في أعماق الليل إلى السماء المرصّعة بالنجوم فإنه نتيجة للجمع والتركيب والالتفات إلى مجموعة من النجوم يجسم في ذهنه صورة لحيوان معين ، وفي نفس الوقت يقوم بتحليل وتركيب آخرين ليجسم في ذهنه صورة أخرى . ومثل هذه التصرفات في الصور المحسوسة تتم أولاً بحرية وحسب الرغبة ، وثانياً فإنها توجد بتدخل العوامل الذهنية فقط ، ولا تتطلب من الإنسان أن يغيّر وضع عينيه أو كيفية نظره .

والتحليل والتركيب الخياليان هما أن يقوم الذهن بالتصرف بحرية وحسب الرغبة الباطنية في الصور المتجمعة في الحافظة ، مثلاً يوجد في ذهنه تصور للجبل وتصور آخر للفولاذ ، ثم يقوم ـ بما يملك من قوة التّخيل ـ بصياغة صورة للجبل الفولاذي . أو توجد في ذهنه صورة للإنسان وصورة للفرس وصورة لجناحيّ الطائر ، ثم يقوم ـ بما يتمتع به من قوة التّخيل ـ بصياغة صورة لفرس له رأس إنسان وهو مزوّد أيضاً بجناحين .

والتخيلات الشعرية تنبع من هذا اللون من التحليل والتركيب ، ففي التّخيل الشعريّ يكون ذهن المُبدع والمُخترع متحرراً من مراعاة قيد المطابقة لنفس الأمر ، وهو يطيع فقط رغباته الداخلية ، وفي الصور الشعرية لا يريد الذهن أن يعكس الأشياء على ما هي عليه ، وإنما هو يريد أن يصوغ لوحة منها حسب ما تقتضيه رغباته النفسية . ومن هنا عدّ الشعر من الفنون والصناعات .

أما التحليل والتركيب العقليان فهما أن لا يتبع الذهن الرغبات النفسية بل يجعل كلّ همّه المطابقة لنفس الأمر ، ولهذا الغرض فهو يقوم بتحليل وتركيب الصور =

....

= المعقولة . ويكون ذلك على قسمين : تصوري وتصديقي . فالتصوري هو أن يتناول العقل مفهوماً كلياً ويحلّله إلى جوانب مشتركة وجانب مختص .

وعادة تكون تعاريف الأشياء ـ التي تبيّن الجوانب المشتركة والجانب المختص بالشيء المعرّف ـ من ألوان التحليل العقلي التصوري الذي يتم في مفهوم ذلك الشيء وماهيّته ، فمثلاً نقول في تعريف الخط : « كمية متصلة ليس لها سوى بعد واحد » ، فمن خلال هذا التعريف نفهم أن الخط أولاً من نوع الكميات لا من نوع الكيفيات ولا من الإضافات ولا من الجواهر ، ثانياً : أنه كمية متصلة يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك ، وليس هو من الكميات المنفصلة (الأعداد) ، ثالثاً : أنه كمية متصلة ليس لها إلاّ امتداد واحد ، وهو يختلف عن السطح الذي له امتدادان وعن الجسم التعليمي (الحجم) الذي له ثلاثة امتدادات . وبديهي أن هذا التحليل الذي قمنا به في مفهوم الخط ليس من ألوان التحليل العملي ، وذلك لأن الخط في وجوده الخارجي ليس مركباً من الكمية والاتصال والبعد الواحد ، أي أنه ليس بشكل بحيث تشكّل الكمية قسماً من وجوده والاتصال قسماً آخر والبعد الواحد قسماً ثالثاً منه ، بل هذه المفاهيم الثلاثة موجودة في الخارج بوجود واحد ، ولهذا فإن هذه الأجزاء أجزاء لمفهوم ذلك الشيء وماهيّته وليست أجزاء لوجوده ، وهي تسمى في اصطلاح المنطق والفلسفة بـ « الأجزاء التّحليلية » .

وأما التحليل والتركيب التصديقيان فهما عبارة عن نشاط خاص من الاستدلال والاستنتاج بطريقة معينة ، وموضوع « القياس » في المنطق يتكفل ببيانه وتفصيله .

ويطلق الحكماء على استعداد الذهن الخاص للتّحليل والتركيب الذهنيين اسم « القوة المتصرفة » ، ويطلقون على القوة المتصرفة عندما تعمل بحرية بين المحسوسات الجزئية أو الصور الخيالية (القسمين الأولين) اسم « القوة المتخيلة » ، ويطلقون عليها عندما تعمل بين المعاني المعقولة (القسم الثالث) من أجل تحقيق الواقع =

ونفس الأمر اسم « القوة المفكرة » .

كما قلنا فإن «القوة المتخيلة» حرة في عملها ، وهي تصل أو تفصل أيّ صورةٍ بأيٍّ صورة أخرى وبأي نحو تحبه وتفضّله الرغبات النفسية ، ولكن « القوة المفكرة » لا تتمتع بتلك الحرية ، بل هي تسير دائماً حسب قانون معيّن ، أي أنها لا بدَّ أن تتصرف في المعقولات بشكلٍ يتطابق مع الواقع ونفس الأمر ، ولهذا لم تكن للتّحليلات والتركيبات الحسية والخيالية قيمة منطقية ، بخلاف التحليل والتركيب العقليين اللذين يتمان بوساطة القوة المفكرة ، فإن لهما قيمة منطقية ، والتحليل والتركيب العقليان هما اللذان يسميان في المنطق باسم « التحليل والتركيب » .

إذن التحليل والتركيب يعنيان التحليل والتركيب العقليين اللذين يتمان بوساطة القوة المفكرة ولهما قيمة منطقية . ويسمي أرسطو في منطقه باب القياس باسم التحليل (آنالوطيقا ـ Analytique) الأول ، وباب الحدّ والبرهان باسم التحليل الثاني .

قلنا التحليل والتركيب إمَّا نظريان (ذهنيان) أو عمليان ، ويعتبر التحليل والتركيب العمليان من أهم الشروط اللازمة لإكتشاف أسرار الطبيعة والحصول على قوانينها ، وليس لأقسام التحليل والتركيب الذهنيين قيمة منطقية سوى قسم واحد وهو التحليل والتركيب العقليان الذي يسمى في المنطق العقلي بهذا الإسم الخاص « التحليل والتركيب » .

ونواجه هنا هذا السؤال : كيف يستطيع الذهن أن يحلِّل ويركِّب بشكلٍ منطقي ؟

وهل يستطيع الذهن ـ حقيقة ـ أن يتصرف في المعاني والمفاهيم الموجودة لديه بحيث يتطابق مع الواقع ونفس الأمر ؟

لذا نرى من المناسب ذكر بعض الأمور التي تستحق الالتفات والتعمق :

أ ـ كيفية تحليل العقل وتركيبه للتصورات .

ب ـ كيفية تحليله وتركيبه للتصديقات .

جـ ـ القيمة المنطقية لتحليله وتركيبه للتصورات .

....

= د ـ القيمة المنطقية لتحليله وتركيبه للتصديقات .

ولا نستطيع في هذا المجال المحدود أن نتناول بالتّفصيل الأقسام الأربعة . وقد مرَّ علينا في المتن والتعليقات بيان مجمل للقسم الأول والثالث . وتوجد بعض الدراسات حول هذين القسمين في الكتب المنطقية المطولة. والقسم الثاني يطلب من مبحث القياس في المنطق . ويبقى بيان القسم الرابع الذي يتمتع بأهمية فائقة ويعتبر من جملة مسائل الدرجة الأولى في المنطق والفلسفة ، ولم يصل إلى علمنا أنه قد درس بجميع جوانبه دراسة إضافية .

وههنا ينفصل طريق المنطق العقلي عن طريق المنطق التجريبي، وبالتالي يتميز سبيل الفلسفة العقلية من سبيل الفلسفة التجريبية . فالمنطق العقلي يضفي القيمة المنطقية على تركيب وتحليل التصديقات المعبّر عنه بأسلوب الإستنتاج والاستدلال العقلي ، ولكنّ المنطق التجريبي يسلب القيمة من أيِّ شيءٍ سوى الاستقراء والمشاهدة والتجربة والتحليل والتركيب العمليين .

* * *

لقد بيّنا في مقدمة هذه المقالة وخلال المقالة نفسها اختلاف وجهات النظر بين الحسيين والعقليين بشكل مفصّل ، ونذكر الآن أيضاً بأنَّ ذلك الاختلاف متعلق بالتصورات لا بالتصديقات ، وذلك من هذه الناحية أيضاً حيث نتساءل : ما هي كيفية ظهور التصورات الأولية في الذهن ؟ ولهذه المسألة علاقة وطيدة بعلم النفس ، وتتميز سبل الحكماء من بعضها بما يتّخذونه من مواقف إزاء المبدأ والمنشأ الأصلي للتّصورات ، ولكن هذه المسألة التي نحاول تناولها الآن تتعلق بالتصديقات ، أي تتعلق بـ « الأحكام » التي يصدرها الذهن في مورد التصورات التي ظفر بها عن طريق الحس أو عن أيِّ طريقٍ آخر ، ولهذه المسألة صبغة «منطقية» خالصة، وهي تفصّل سبل الحكماء عن بعضها في موضوع التعقل وقيمة الاستدلال العقلي . ولا توجد علاقة وثيقة بين هاتين المسألتين ولكن الكتّاب المحدثين قد خلطوا بينهما ، ويلاحظ هذا الخلط عادة فيما يطرحونه تحت عنوان =

....

= المسلك التجريبي « امبيريسم Empirisme » ، والمسلك العقلي « راشيناليسم Rationalisme » ، وقد أدّى هذا الخلط بين هاتين المسألتين إلى بقاء الموضوع غارقاً في الإبهام . ونحن نقوم ـ لأول مرة ـ بفصل هاتين عن بعضهما ، ولكيلا نقع في الخلط اللفظي فقد أطلقنا على اختلاف وجهات النظر في المسألة الأولى، المتعلقة بالتصورات والمرتبطة بعلم النفس اسم « نظرية الحسّيين والعقليين » ، وأطلقنا على اختلاف وجهات النظر في المسألة الثانية المتعلقة بالتّصديقات والمرتبطة بالمنطق اسم « نظرية التعقّليين والتجريبيين » .

وقد سبق لنا بيان نظرية حكماء الشرق ونظرية حكماء الغرب والنظرية الخاصة لهذه المقالة فيما يتعلق بالمسألة الأولى ، وقد آن الأوان لكي نتناول المسألة الثانية ونبين اختلاف وجهات النظر بين المنطق التجريبي والمنطق العقلي . ونحن لم نلاحظ لحدّ الآن تحقيقاً وافياً مغنياً في هذا المجال ، ولا سيما أن أصحاب المنطق التعقّلي لم يتناولوا هذه المسألة بالتحليل والشرح المبسوط ، ولهذا نحاول هنا أن نشرح نظرية المنطق التعقّلي في هذا الباب معتمدين على الإشارات والبيانات المجملة التي قدمها ابن سينا ونصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وأمثالهم من أصحاب المنطق التعقّلي في هذا المضمار ، ومضيفين إليها ما توصلنا إليه نحن من أفكار ومدافعين عن هذه النظرية بكلّ قوة وحرارة .

* * *

لا تكمن اختلافات وجهات النظر بين التعقّليين والتجريبيين في ضرورة التّعقل أو التجربة ، فلا المنطق التّعقّلي ينكر التأثير العظيم للتجربة في الدراسات العلمية ، ولا المنطق التجريبي يُنكر فائدة التّعقّل والتفكير الذي هو عمل الذهن . والإختلاف حاصل في القوانين والمقاييس الأساسية للتفكير وطريقة عمل الذهن خلال عملية التفكير . وفي الواقع فإن المنطق يعني علم « الميزان » و« المقياس » . فعلماء المنطق يحاولون الظفر بالميزان والمقياس الأساسي لصحة وسقم الأفكار . فالتجريبيون يزعمون أن المقياس الأصيل هو التجربة وينكرون =

. . . .

= وجود أيِّ مقياس آخر ، أما التَّعقليون فإنهم يؤمنون بوجود مجموعة من الأصول والمبادىء العقلية المستقلة عن التجربة ، ويعتبرونها « الميزان » و« المقياس » الأصيل الذي يقيسون به صحة الأفكار وسقمها . ويعتقد التَّعقليون بأن التجربة وإن كانت مقياساً لكثير من المسائل ولكنها ليست مقياساً أوَّلياً وإنما هي من مقاييس الدرجة الثانية ، أي أن هناك مجموعة من المقاييس الأصيلة التي نظفر بوساطتها بكثير من المسائل ومن جملتها كون التجربة مقياساً . ونبدأ الآن بتوضيح نظرية كلٍّ واحد من الطرفين :

نظرية التَّعقليين :

يدَّعي المنطق التَّعقلي أن الأحكام التي يصدرها الذهن بالنسبة للقضايا تنقسم على قسمين : الأحكام البديهية والنظرية . فالبديهية تعني تلك القضايا التي يصدر فيها الذهن حكماً يقينياً من دون أن يستعين بالاستدلال ، مثل حكمه بامتناع التناقض ، والحكم بأنَّ الكل أكبر من الجزء ، والحكم بأن حلول جسمين في مكان واحد ممتنع ، والحكم بأن حلول جسم واحد في آن واحد في مكانين ممتنع ، والحكم بأنه إذا ساوت مقادير عديدة مقداراً واحداً فإن تلك المقادير متساوية فيما بينها ، والحكم بأنه من المستحيل أن توجد حادثة من دون علة ، وبعبارة أخرى فإن الصدفة غير ممكنة . . .

والبديهي بدوره ينقسم على قسمين : البديهي الأولي والبديهي الثانوي . فالبديهي الأولي : هو الذي لا يحتاج إلى الإستدلال ولا إلى البحث عن « حدٍّ أوسط » ولا إلى تشكيل صغرى وكبرى ، وهو مستغنٍ عن أية واسطة وحتى عن المشاهدة والتجربة ، ويكفي تصور الموضوع وتصور المحمول في الذهن لكي يصدر الذهن حكمه اليقيني بثبوت المحمول للموضوع ، كالأمثلة السابقة الذكر .

أما البديهي الثانوي : فهو الذي لا يكفي تصور الموضوع والمحمول لكي يصدر الذهن حكمه بشأنه ، فهو وإن كان غير محتاج إلى البحث عن « حدٍّ أوسط » وتشكيل قياس ، ولكنه لا بدَّ من تدخل الإحساس أو التجربة لإدراك العلاقة بين الموضوع =

....

= والمحمول ، مثل جميع الأمور التجريبية .

ولكن البديهيات الثانوية ـ كما يصرِّح بذلك المحقِّقون في المنطق التَّعقـلي ـ ليست بديهيـة وإنما هي نظرية ، فالعقليون يعتقدون بأن جميع القضايا التجريبية ـ كما سوف يأتي بيـان ذلـك ـ معتمـدة بنحـو من الأنحـاء عـلى البـديهيـات الأوليـة ، إذن تنحصر البديهيات الحقيقية في البديهيات الأولية ، ومن هنا فما بعد كلّما عبَّرنـا بالبـديهي أو الأصول والمبادىء العقلية فإننا نقصد بها البديهيات الأولية .

ويدَّعي المنطق التَّعقلي أن الذهن يستطيع أن يجعل هذه البديهيات أساساً له ثم يكسب بواسطتها قضايا نظرية مجهولة ، أي أنه ينطلق منها نحو الاستنتاج (Deduction) والاستدلال العقلي . وفي الاستدلال العقلي عادة يظفر الذهن بأحكام أقل عمومـاً عن طريق أحكام أكثر شمولاً .

ولا يقتصر المنطق التَّعقلي على ادعاء وجود مثل هذه الأحكـام البـديهيـة الأوليـة ، والانطلاق منها نحو الإستنتاج والاستـدلال والظفـر بالجـزئي من الكلي ، بـل يمدّ نظره إلى القضايا التجريبيـة ـ التي يظن الإنسـان السطحي أن العـامل الـوحيد في إيجـادها هـو الاستقراء والتجـربة والمشـاهدة ـ مـدَّعياً أن لهـذه الأصول والمبـادىء العقلية دخلاً فيها ، فلو لم تكن هذه البـديهيات لم يـظهر أي علم تجـريبي بصورة قانون كليّ .

ويمكن تلخيص نظرية المنطق التَّعقلي في النقاط الثلاث الآتية :

١ ـ هناك مجموعة من الأحكام الذهنية بـديهية أوَّليـة ، أي أن الذهن يكتفي في الحكم بشـأنها بمحض تصور المـوضـوع والمحمـول ، ويكـون الـذهن في هـذه الأحكـام مستغنياً عن أيَّة تجربةٍ ومقدمةٍ وواسطةٍ (البديهيات الأولية التَّصديقية) .

٢ ـ يستطيع الذهن أن يتَّخذ تلك الأحكام البديهية الأولية أسـاساً لـه ثم يسلك طريق الاستنتاج والقياس العقلي فيظفر بنتائج جديـدة ، ثم يضع هـذه النتائـج الحاصلة ركيزة لنتائج أخرى جديدة ، وهكذا دواليك . . . =

. . . .

= ٣ ـ لا تصبح الأحكام التجريبية قانوناً علمياً كلّياً إلاّ إذا استخدم القياس العقلي المركّب من البديهيات العقلية الأولية ، وهذا يعني أنه في مورد جميع المسائل العلمية التجريبية يوجد دائماً قياس عقلي مفروض ومسلّم ، وإذا لم نأخذ ذلك القياس مفروضاً فإن مشاهداتنا وتجاربنا لا يمكنها أن تمنحنا نتيجة عامة وكلّيّة .

نظرية التجريبيين :

يدّعي المنطق التجريبي :

أولاً : إنه ليس لدينا أحكام بديهيّة أوّليّة ، أي أنه لا يوجد حتى موردٍ واحدٍ يكفي فيه صرف تصوّر الموضوع والمحمول لكي يحكم الذهن .

ثانياً : إنّ الذهن دائماً يسير في أحكامه وتصديقاته من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكليّة ، ومن الأحكام العامة إلى الأحكام الأعمّ منها ، وهو لا يسير من الكليّ إلى الجزئيّ ، وبعبارة أخرى فإن عادة الذهن دائماً هي السير من الداني إلى العالي فهو يتصاعد ، ولا يسير من العالي إلى الداني . وجميع الأحكام الكليّة الموجودة في الذهن البشري اليوم ـ والتي يتخيل التّعقليون أنها « بديهيّة أوّليّة » ويكتفي الذهن في إصدار حكمه بشأنها بصرف تصور الموضوع والمحمول ـ إنما هي مجموعة من القضايا التجريبية التي ظفر بها الإنسان طيلة فترة حياته ، وكان الذهن في البدء قد أصدر أحكامه بصورة قضايا جزئية ، ثم أصبحت بعد ذلك بشكل أحكام كليّة . وكلّ ما هناك هو أن الإنسان لمّا كان مواجهاً لهذه القضايا منذ بدء حياته وقد تعلمها من مختبر الحياة الكبير لا في المدارس ولا في المختبرات العاديّة فهو يظنّ أنها قضايا بديهيّة أوّليّة .

وأما ما يظنه المنطق التّعقلي من أنّ الذهن قادر بطريقة القياس العقلي أن يسير من الكليّ إلى الجزئيّ ، وبهذا فهو يحقّق إنجازاً ويكشف مجهولاً فهو اشتباه كبير ، وذلك لأن جميع الأشكال المشهورة في المنطق التّعقلي والتي يدّعي أنه يصل فيها إلى نتيجة عن طريق ترتيب صغرى وكبرى بوساطة مفهوم كلي يطلق عليه اسم « الحدّ الأوسط » إنما هي مبنية على الشكل الأول . والشكل الأول يستلزم تكرار المعلوم أو =

....

= المصادرة على المطلوب . فمثلاً يقولون : الإنسان حيوان ، وكلّ حيوان جسم ، إذن الإنسان جسم . فكون الحيوان جسماً لا يكون يقينياً لدينا إلاّ إذا استقرأنا جميع أفراد الحيوان ، وفي ضمنها أفراد الإنسان فوجدناها جميعاً متّصفة بالجسمية ، وإلاّ فمن أين نستطيع إثبات أن الحيوان جسم . فإذا أجرينا استقراءاً كاملاً ورتّبنا هذا القياس فإنه يكون تكراراً لأمر معلوم من قبل ، ويشبه هذا ما لو قلنا : الإنسان جسم ، إذن الإنسان جسم . وإذا لم نجر استقراءاً كاملاً وقلنا : كلّ حيوان جسم ، فإنه مصادرة على المطلوب ، وهذا ما يشبه ما لو ادّعينا أن الإنسان جسم ، وإذا سُئلنا : بأي دليل كان الإنسان جسماً ؟ أجبنا : بدليل أن الإنسان جسم !

فالنظرية التجريبية تؤكد على نقطتين أساسيتين هما :

أ ـ ليس لدينا بديهيٌّ أوليّ ، وجميع القضايا التي يظنها التّعقليون من البديهيّات الأوّلية إنما هي قضايا تجريبية قد ظفر بها الإنسان خلال عمره المديد .

ب ـ إن أساس النشاط الذهني هو السير من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكليّة .

والجواب على النقطة الأولى من نظرية التجريبيين هو: لو فرضنا صحة هذه النظرية بالنسبة لبعض القضايا البديهية الأوّليّة واعترفنا بأنها حاصلة عن طريق التجربة ، من قبيل الحكم بأن الكلّ أكبر من جزئه ، أو المقادير المساوية لمقدار واحد تكون متساوية فيما بينها ، ولكن هناك بعض القضايا التي نقطع بصحتها ومع ذلك هي غير قابلة للتجربة والمشاهدة ، من قبيل الحكم بامتناع التناقض ، والحكم بامتناع الصدفة ، أي حدوث الشيء من غير علّة ، والحكم بامتناع الدور ، أي تقدم الشيء على نفسه ، وغاية الأمر أن الإنسان لم يلاحظ في تجاربه ومشاهداته اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما ولا حدوث الصدفة ولا تقدم الشيء على نفسه ، ومن الواضح أن صرف عدم المشاهدة لا يدل على العدم ولا على الامتناع .

ثانياً : لو سلّمنا بأن جميع الأحكام العقلية بلا استثناء وليدة تجارب الحياة فلا بدّ أن نعترف عندئذٍ بأن المقياس المنطقي الوحيد لصحة وسقم القضايا هي التجربة ، =

....

= وحينئذٍ نتساءل : هل حكمنا هذا « بأنّ كلّ ما جاءنا عن طريق التجربة فهو صحيح ومنطقي » صحيح أم خطأ ؟ إن كان خطأً فما يدّعيه المنطق التجريبي إذن خطأ ويكون ما يدّعيه المنطق التعقلي صحيحاً حيث ينكر هذا الانحصار ، وإن كان صحيحاً ومنطقياً فإننا نعود لنتساءل عن هذا الحكم هل هو وليد التجربة ؟ أي هل أثبتت التجربة صحة التجربة ؟ أم أنّ هذا الحكم ليس وليد التجربة ؟ إن لم يكن وليد التجربة إذن يعرف من هذا أن لدينا حكماً بديهيّاً أوّليّاً ، أي حكماً حاصلاً بدون وساطة التجربة ، وإن أثبتنا صحة التجربة بالتجربة فقبل أن نبدأ التجربة لا تكون التجربة معتبرة عندنا ، وبعد أن ننهي التجربة فإننا نقيسها إلى شيء لم تثبت عندنا صحته ، إذن صحة التجربة عندنا غير ثابتة ، إذن لا يكون هذا الحكم القائل : « إن الحكم الوحيد المنطقي والمعتبر هو الذي تؤكد صحته التجربة » ثابتاً بطريق أولى .

والحقيقة هي أن جميع الأحكام الحاصلة للذهن مع الواسطة لا بدّ أن تنتهي إلى أحكام بلا واسطة ، ولو فرضنا أنّ لجميع الأحكام واسطة (التجربة أو أيّ شيءٍ اخر) فلن يكون من الممكن حصول أيّ حكمٍ للذهن ، وبالتالي لا بدّ أن يغوص الذهن في لجج الشك المطلق ، وبعبارة أخرى فإنّ إنكار البديهيات الأوّليّة يستلزم الشكّ المطلق والسقوط في المهوى السحيق للسوفسطائية .

ثالثاً : إن عامل المشاهدة والتجربة محدود دائماً بزمانٍ معيّن ومكانٍ معيّن وعددٍ معيّن ، ولو فرضنا أنّ جميع القضايا التي يعتبرها التعقليون بديهيات أوّليّة هي قضايا تجريبية فإن الذهن ـ بفضل عامل التجربة ـ يستطيع الحكم في تلك الموارد المحدودة التي تناولتها المشاهدة والتجربة فقط ليس أكثر . مثلاً لو فرضنا إننا شاهدنا وجرّبنا عشرة موارد أو مائة أو ألف مورد فانتهينا فيها إلى هذه النتيجة القائلة :

«إذا ساوت عدة مقادير مقداراً واحداً فإن تلك المقادير متساوية فيما بينها » ، أو إلى هذه النتيجة القائلة : « إن التناقض ممتنع » ، فبأيّ ملاكٍ نعمّم هذا الحكم بحيث =

. . . .

= يشمل جميع الأزمنة والأمكنة وكلّ الموارد اللاّمتناهية ؟

ونحن نجد في أذهاننا هذه الأحكام كليّة أزليّة أبديّة ترفض أي استثناء (أي أنها ضرورية) ، مع أن هذه الخواص الثلاث (الكلية ـ الدوام ـ الضرورة) لا يمكن أن يكون أيّ منها وليد التجربة .

ومن هنا أيضاً يتّضح الجواب على النقطة الثانية من نظرية التجريبيين ، فالتجريبيون يدّعون أن الذهن دائماً يصل إلى الأحكام الكليّة عن طريق الأحكام الجزئية ، وهنا نتساءل : لماذا يعمّم الذهن حكمه من الموارد المجرّبة إلى الموارد التي لم تتم تجربتها فينتقل من الجزئي إلى الكليّ ويقطع طريقاً متصاعداً ؟

أيكون الذهن مذعناً بأن أي حكم يثبت لبعض أفراد الكليّ فهو ثابت لجميع أفراده ، أي هل حكم الأشياء المتماثلة متماثل أيضاً ؟

أم أنّ الذهن لا إذعان له بذلك ؟

إن لم يكن مذعناً فالتجربة إذن في بعض الموارد التي تمّت تجربتها لا يمكن أن تكون ملاكاً للحكم بالنسبة للأفراد التي لم تجرب . ويشبه هذا تماماً ما لو أراد الذهن أن يصدر حكماً بالنسبة لتلك الأفراد التي لم تجرب قبل أن نبدأ أيّ تجربةٍ أو مشاهدةٍ ، مع أن الذهن ـ بالضرورة وباعتراف العلماء التجريبيين أنفسهم ـ لا حكم له بالنسبة للمواضيع التجريبية قبل تجربتها .

وإن كان مذعناً فلا بدّ أن يكون قد ظفر بهذا الحكم من دون وساطة التجربة والمشاهدة ، وذلك لأن هذا الحكم لو كان وليد التجربة لاحتاج قطعاً في تعميمه إلى حكم آخر وهكذا دواليك . .

ومن هنا يعلم أنه في جميع المسائل التجريبية حيث يتحرك الذهن من الأحكام الجزئية ليصل إلى الأحكام الكليّة لا بدّ أن يكون معتمداً على مجموعة من الأصول العامة غير التجريبية ، غاية الأمر أن هذه الأصول العامة لمّا كانت تستعمل في جميع الموارد ويستغلها الذهن بصورة أتوماتيكية فإن الشخص يظن أنه قد انتقل من =

. . . .

= الجزئي إلى الكليّ ومن الداني إلى العالي بفضل عامل التجربة والمشاهدة فقط ، والحال أن هذا التصاعد قد تمَّ بمساعدة تلك الأصول العامة .

وتساهم في صياغة الأحكام التجريبية أصول عقلية عديدة ، وأهم الأصول العقلية التي تعتمد عليها أي تجربة أصلان :

أحدهما : امتناع الصدفة ، فالذهن يعلم انطلاقاً من هذا الأصل أن أيَّ حادثة لا يمكن أن تقع من دون علة ، ومن هنا فهو يعلم اجمالاً وبشكل يقيني بوجود علّة ما لكلِّ حادثة . ويعّد هذا الأصل من البديهيات الأوّليّة ولا علاقة له بالتجربة .

والثاني : أصل السنخية بين العلة والمعلول ، أيّ أنه دائماً يصدر من علّة معيّنة معلول معينّ . ويستنتج هذا الأصل من أصل امتناع التناقض ولا علاقة له أيضاً بالتجربة .

وبعد أن يسلِّم الذهن بصحة هذين الأصلين فإنه يستطيع أن يستنتج من تجاربه ، وذلك لأن التجربة تحاول اكتشاف العلاقة بين حادثتين جزئيتين ، والتعرف على علّية حادثة لحادثة أخرى ، ولّما كان الذهن مؤمناً بكون الصدفة مستحيلة وأيُّ حادثةٍ لا يمكن أن تكون بلا علّة فهو مذعنٌ إذن بأن هذه الحادثة المدروسة ليست من دون علّة ، وعندئذٍ يستغل الأساليب الخاصة التي يستعملها العلماء التجريبيون في مختبراتهم ليصل إلى العلّة الواقعية لتلك الحادثة (يقترح العلماء التجريبيون من قبيل فرانسيس بيكن واستوارت ميل مناهج عملية مفيدة لطريقة التجربة وللظفر بالعلّة الحقيقية لأيّة حادثة ، وقد استغل هذه المناهج الباحثون في العلوم الطبيعية ، وإذا لم يسلك الباحث تلك السبل فإن التجربة تكون عقيمة ، ولكنَّ القارىء الكريم يعلم أنَّ صحة أيِّ تجربةٍ تتوقف على انتهاج تلك الأساليب ، أمّا صحة تلك الأساليب نفسها فلا تنهض التجربة بإثباتها ولا بدَّ أنهم قد توصّلوا إلى إثبات صحة تلك الأساليب بلون من الاستدلال العقلي الذي ينكرون صحته) ، وبعد أن يكتشف علّية حادثة ما لحادثة أخرى في الموارد الجزئية فإنه اعتماداً على أصل السنخية بين العلة والمعلول بحيث تكون العلة المعينة دائماً تستوجب معلولاً معيّناً ـ =

= وهو أمر تثبت صحته الفلسفة العقلية ـ يقوم بتعميم ذلك الحكم الجزئي ويتصاعد به ليصوغ منه قانوناً كلياً ، ومن الواضح أنه من العسير عملياً أن تستطيع التجربة تعيين العلّة الواقعية لحادثة مّا من بين الأمور العديدة التي يحتمل كلّ منها أن يكون علّة للحادثة ، فيعيّن المجرّب شيئاً وينفي سائر الإحتمالات . وعدم يقينية القضايا التجريبية تعود إلى هذا السبب وهو العلّة في التغيير السريع الذي يلاحظ في القضايا التجريبية .

وأما إشكال المنطق التجريبي على أسلوب الاستنتاج في المنطق التّعقلي ، حيث يزعم بأن الانتقال من الكليّ إلى الجزئيّ ، والاستدلال القياسي ليس إلّا تكراراً لأمرٍ معلومٍ أو مصادرةٍ على المطلوب فجوابه :

أولاً : إنّ استدلال المنطق التجريبي هذا هو استدلال قياسيّ يسير من الكليّ إلى الجزئيّ ، فهو إذن إما تكرار لأمرٍ معلوم أو مصادرةٍ على المطلوب .

ثانياً : إن ظنّ المنطق التجريبي كون أي استدلال كليّ فهو إما تكرار لأمرٍ معلول أو مصادرةٍ على المطلوب يكون مبنيّاً على أن الذهن يسير دائماً من الحكم الجزئيّ إلى الحكم الكليّ ، ولكنه اتّضح لدينا فيما سبق لنا بيانه أن الذهن ليس فقط لا يسير دائماً من الجزئيّ إلى الكليّ بل في بعض الموارد التي يسير فيها من الجزئيّ إلى الكليّ ويصوغ القوانين العامة للعلوم الطبيعية فإنه يستعين بمجموعة من الأصول العامة التي يدركها الذهن منذ البدء بهذه الصفة الكلية ومن دون وساطة أيّ عامل خارجي (تجربة كانت أو غيرها) .

ثالثاً : ما جاء به المنطق التجريبي في مورد الإنسان والحيوان بعنوان المثال فهو مناقشة في المثال ، ونحن نستطيع أن نغيّر المثال ونستفتي الرياضيات . ففي الرياضيات يُستفاد من أسلوب القياس العقلي ، مثلاً يوجد في الهندسة قانونان أو ثلاثة قوانين عامة مسلمة الصحة من قبيل قانون المساواة وقانون الكلّ والجزء ، ويعتبران أساساً لهذا العلم ، وكلّ مورد جزئيّ في هذا العلم فهو يستنبط منها وإذا كان كلّ استدلال عقليّ وكلّ سير من الكليّ إلى الجزئيّ خطأً مطلقاً وتكراراً لأمرٍ معلومٍ أو =

. . . .

= مصادرة على المطلوب، فإن جميع الإستدلالات الرياضية تصبح غير ذات قيمة، ويلزم عندئذٍ لمعرفة هذه الأصول الرياضية المتعارفة ـ من قبيل أصل المساواة وأصل الكلّ والجزء ـ أن نستقرىء أولاً جميع المسائل الرياضية ونعرفها ثم نحكم بأن المقادير المساوية لمقدار واحد هي متساوية فيما بينها، وأن الكلّ أكبر من الجزء.

وحاول بعض العلماء ادعاء الفرق بين الإستدلالات الرياضية والإستدلال القياسي، زاعماً أنه في نفس الوقت الذي لا يكون فيه الإستدلال الرياضيّ تجريبياً فإنه أيضاً ليس سيراً من الكليّ إلى الجزئيّ بل بالعكس أنه سير من الجزئيّ إلى الكليّ بطريقة التّعميم، يقول فليسين شاله في كتابه « ميثودولوجي » (علم الأساليب) في الفصل المعنون بـ « أسلوب الرياضيات » ما نصّه:

«يمكننا القول: إن التعميم يستعمل في جميع البراهين الرياضية. وكلّ ما يثبت في مثال واحد فإنهم يعتبرونه صادقاً في الموارد الأخرى، مثلاً عندما نثبت شيئاً بالنسبة للمثلث (أ ب جـ) فإننا نعمّمه ليشمل جميع المثلثات. ولكن هناك فرقاً أساسياً بين التّعميم المستعمل في الرياضيات والتّعميم المستعمل في العلوم الفيزيائية والكيميائية، ويتلخص هذا الفرق في أن التّعميم الرياضيّ لا يحصل عن طريق التجربة، على العكس من العلوم التجريبية، فمثلاً عندما نثبت حكماً بالبرهان للمثلث (أ ب جـ) ثم نعمّمه ليشمل جميع المثلثات، فإنّ التجربة لا دخل لها إطلاقاً في هذا التّعميم، بينما نحن نطّلع على أن هذا الفلز أو ذاك أو جميع الفلزات تسنبط بالحرارة بوساطة التجربة».

والواقع هو أنّ التعميم في الإستدلالات الرياضية ليس هو بمعنى السير من الجزئيّ إلى الكليّ أو من الكليّ إلى ما هو أوسع منه، وذلك لأن الشيء الذي يفرض التسليم على الذهن في المسائل الرياضية هو صرف البرهان الرياضي، وبالضرورة فإن أيّ برهان رياضي لا يختص بمورد معيّن، وإذا استعملنا البرهان الرياضي في مورد معيّن (مثلاً المثلث أ ب جـ) فالمقصود من ذلك هو التّفهيم وتوضيح مفاد البرهان =

. . . .

= للذهن ، ولهذا إذا استطاع الذهن تصور مفاد البرهان من دون رجوع إلى مورد خاص ، فإنه يكون ملزماً بقبوله ، وبعبارة أخرى : فإنّ العامل الذي يحمل الذهن على الإذعان ويلزمه بقبول مفاد البرهان الكليّ هو نفس البرهان فحسب ، وغاية ما في الأمر هو أنه في مورد كلّ إذعان وحكم لا بدّ أن يتصور الذهن القضية المفروضة بشكل واضح حتى يستطيع أن يذعن لمضمونها . فالاحتياج إلى الموارد الخاصة في المسائل الرياضية يكون لتصور مفاد البرهان لا للتّصديق بمضمونه .

وفي مقام التفرقة بين الاستقراء والاستدلال القياسي والبرهان الرياضي يقول فليسين شاله :

«بوساطة هذا الأمر الأساسي يميّز بين القياس ـ الذي لا دخل للتجربة فيه ـ والاستقراء المبني على التجربة ، وعندئذٍ لا بدّ من إصلاح التعريف الذي يُذكر عادة للقياس من أنه (استدلال ينتقل فيه الذهن من قضية كليّة إلى قضية أقل شمولاً منها) وإحلال تعريف آخر محله بحيث ينطبق على القياس الصوريّ ـ الذي يطبّق فيه الذهن حكم الكليّ على أفراده ـ وعلى البرهان (البرهان الرياضي) الذي ينتقل فيه الفكر من الأقل عموماً إلى الأكثر كليّة . والقاسم المشترك بين القياس الصوري والبرهان الرياضي هو أنّ الذهن في كلا الموردين لا يستعين بالتّجربة ، ويقوم الذهن بنفسه بإيجاد علاقات بين الأفكار تعتبر ضرورية من الناحية المنطقية . إذن من الأفضل في تعريف القياس أو الاستدلال الاستنتاجي أن نقول : هو كلام مؤلف من قضايا بحيث تكون بين التصورات الموجودة فيه رابطة ضرورية . فالقياس الصوري هو أحد الموارد الجزئية للقياس (الاستنتاج) ، وفيه يستخرج معنى قضية مّا من أخرى لأنها مندرجة فيها ، وتكون الثانية أعمّ من الأولى ، مثل الفاني الذي هو أعمّ من الإنسان والإنسان الذي هو أعمّ من سقراط (في قولنا : سقراط إنسان ، والإنسان فانٍ ، إذن سقراط فانٍ) فسقراط يندرج في ضمن الإنسان ، والإنسان في ضمن الفاني ، ويكون الحكم المنطبق على الأعمّ بشكل كليّ منطبقاً على الدّاخل ضمن ذلك الأعمّ وهو أقل منه عموماً ، أمّا الاستدلال =

. . . .

= الرياضي فهو إحدى صور القياس الـذي لم تلحظ فيه رابـطة « الإندراج » ، وإنمـا لوحظت فيه علاقة « التساوي » أو « التعـادل » ، فنضع المقـادير المعـادلة لبعضهـا مكان بعضها الآخر ونستنتج من ذلك نتائج ضرورية » .

إنَّ التفرقة بين القياس المسمى بالصوريّ والبرهان الرياضيّ بكـون العلاقـة في الأول هي « الإندراج » وفي الثاني هي « التساوي » ليست صحيحة ، فقـد انتهى المنطقيـون في تحقيقهم إلى أن « قياس المساواة » المستعمل في الرياضيات ينحلُّ إلى قياسـين ، وتـلاحظ في القياس الثـاني علاقـة « الإندراج » ومـا لم يعنِ القياس الثـاني ، فـإن الـذهن لا يصل إلى مقصـوده ، فمثلاً عنـدما نقيم الـدليل عـلى أن الزاويـة (أ) تسـاوي الزاويـة (ب) وأن الزاويـة (ب) تساوي الـزاوية (جـ) فـإن النتيجة المباشرة لهذا القياس هي أن الزاوية (أ) تساوي المسـاوي للزاوية (جـ) (لا أنها تسـاوي الزاويـة جـ) ، ثم نجعل هـذه النتيجة مقـدمة لقيـاس آخر تـلاحظ فيه علاقة الإنـدراج ويسير فيـه الذهن من الكـليّ إلى الجزئيّ بهـذا الشكل : الـزاوية (أ) تساوي المساوي للزاويـة (جـ) ، وكلّما كانت هنـاك مقاديـر مساويـة لمقدار واحد فهي متساوية فيما بينها ، إذن الزاوية (أ) مساوية للزاوية (جـ) .

وكما يلاحظ فإنَّ خلاّقية الذهن هذه مدينة للقياس المسمى بالصوريّ الـذي ينتقل فيـه الذهن من الكليّ إلى الأقل منه شمولاً . وكلّ ما هناك هو أن هذا القياس الثاني لمّا كان مستعملاً في جميع الموارد بنحـو واحد لـذا فإن الإنسـان يكون حـاضر الذهن بالنسبة إليه دائماً ولا يقحم في المعادلة الرياضية .

وقد اعترف بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين بكـون مجموعـة الأصول الكليّـة العقلية غير تجريبية ، أي أنهم سلّموا بأن ظهور الأحكام الكليّة العقلية ليس وليـد المشاهدة والتجربة والاستقراء ، لكنهم زعموا أن ظهورها معلول لعوامل حيويّة أو عوامل اجتماعية ، أي أن حاجات الحيـاة الفرديـة أو الحياة الاجتـماعية قـد دفعت الذهن لصياغة هذه الأصول ، فجعلته يحكم باستحالـة التناقض وبضرورة ثبـوت الشيء لنفسه وامتناع الصدفة . . . وبتغيير حاجـات الحياة قـد تخلي هـذه الأصول =

....

= مكانها في الفكر البشري لتحلّ محلّها أصول أخرى ، وبناء على هذا فإنّ هذه الأصول الأوّليّة وإنْ كانت غير معلولة للتّجربة ولكنها لا تتمتع بقيمة منطقية مطلقة كما يزعم ذلك المنطق التّعقلي ويعتبرها صحيحة مطلقاً وعامة وأزليّة وأبديّة ترفض أيّ تخلف .

إن هذه النظرية أشدّ ضعفاً من النظرية التجريبية ، فلم تتم التفرقة فيها بين الأفكار الحقيقية والأفكار الاعتبارية ، وسوف نتناولها بالدراسة والنقد في المقالة السادسة عند الحديث عن الاعتباريّات والأفكار العملية .

وأشاعت فئة أخرى نغمة جديدة ، فاعترفت بأنّ الأصول السابقة الذكر غير تجريبية ، وسلّمت بأنّ الذهن يسير من الحكم الكليّ إلى الحكم الجزئيّ ، لكنها ادّعت أن هذه الأصول في الذهن لا تتمتع بقيمة يقينيّة وهي فروض بحتة صاغها الذهن ولا يجد حرجاً من الشك والترديد فيها . وغاية ما في الأمر هو أن الذهن مرغم على اعتبار هذه الفرضيات مسلّمة من دون دليل ، لأنه إن لم يقبلها بلا دليل ولم يفرض مثلاً أن التناقض ممتنع وأن الصدفة مستحيلة و . . . فإن صرح العلم ينهار ويغيب عن العلم البشري النظام والإستحكام .

والجواب على هذه النظرية هو : أيكون فرض هذه الأصول الكلية مؤثراً في إعطاء المسائل العلمية نتائجها أم لا ؟

إن لم يكن مؤثّراً فسواء ، أفرضناها أم لم نفرضها ، فإنّ الوضع لا يختلف ، وإن كان مؤثراً فهل استنتاج هذه المسائل الجزئية من تلك الفروض الكلية أمر قطعيّ ويقينيّ للذهن أم هو بدوره يحتاج إلى فرض ؟

إن كان قطعيّاً ويقينيّاً إذن يعرف من هذا أنه بديهيّ أوّليّ (ضرورة إنتاج القياس) ويكون هذا البديهيّ قطعيّاً ويقينيّاً في أذهاننا ولا تجيز أذهاننا عندئذٍ أيّ لون من الشكّ والترديد فيه ، وإن كان استنتاج المسائل العلمية من تلك الأصول الكلية محتاجاً أيضاً إلى فرض إذن لم يصل الذهن إلى هدفه الذي هو انتظام واستحكام المسائل العلمية ، ويصبح فرض هذه الأصول وعدم فرضها على السواء بالنسبة =

. . . .

= للذهن ، وتبقى المسائل العلمية على مستوى الفرض فقط ، وقد كان الـذهن منذ البـدء ـ ومن دون أن يبسط يده طـالباً العـون من هـذه الأصـول ـ قـادراً عـلى أن يفرض ما يشاء .

والحقيقة هي أن إنكار الأحكام البديهيّة الأوّليّة يستلزم الشكّ في كلّ شيء وحتى الشكّ في الشكّ نفسه ، وهـذا هو بنفسـه الحدّ الفـاصل بـين الفلسفة والمنطق من جهة والسوفسطائية من جهة أخرى .

ونرى من المناسب أن ننقل كلام فليسين شالـه ـ أحد أتبـاع المنطق «والفلسفـة التجريبيين والمتأثر بقوة المذهب الوضعي لأوجست كنت ـ في هذا المجال وننتقده .

يقـول شـالـه في كتـابــه ميثـودولــوجي (علم الأسـاليب) في فصـــل : «أسلوب العلوم الفيزيائية والكيميائية » ما نصه :

«الاستقراء عبارة عن ذلك الاستدلال الذي يعتمد فيـه الذهن عـلى التجربـة وينتقل من معرفة الجزئيات لصياغة القانون العام ، أي عندما تنسجم فرضيـة ما في نتـائجها مع جميع الأمور المشاهدة والمجرّبة فإن تلك الفـرضيّة تتحـول إلى قانـون من دون تدخل أي نشاط عقلي آخـر . والموضـوع الفلسفيّ المهم الذي يبـدو في الإستقراء هو : هل يكون مثل هـذا الاستدلال منسجماً مع قـوانين العقـل أم لا ؟ إن كان منسجماً معها فبأي دليل وما هو الأساس في كونـه قانـوناً ؟ ومن الـواضح أن هـذا الإشكال لا يرد في مـوضوع القيـاس أو (الاستنتاج) ، لأنّ من حق الـذهن دائماً أن يستخرج من الأصول التي قـد وضعها من قبـل وسلم بها نتـائج ضرورية من الناحية المنطقية ، ولكن الإستقـراء لما كـان مبنيّاً عـلى التجربـة فبأيّ حقّ يتجـاوز حدوده التجريبية ويعمّم الحكم الصادق على المجرّبات ، ليشمل الحـوادث التي لم تتم تجـربتها لحـدّ الآن ؟ أي أن تجاربنـا ومشاهـداتنا تتم في مكـانٍ معـينٍ وزمـانٍ خاص ، فبأي مبرّر نقوم بوضع قانون عام يشمل جميع الأزمنة والأمكنـة ؟ وكيف نستطيع أن نتيّقن أن الأمور المجهولة التي لا عدّ لها تشبه هذه الأمور المعدودة التي جربناها ؟ =

. . . .

= إن المشاكل التي تكتنف أساس الاستقراء هي من هذا القبيل. أو لظاهر أن العلماء مجمعون على أن الاستقراء مبنيٌّ على أصل تشابه الطبيعة واتّحاد شكلها، أي إذا سلكت الطبيعة دائماً سلوكاً معيّناً فإننا نكتفي بملاحظة علاقة معيّنة بين الحوادث في زمانٍ واحدٍ ومكانٍ خاصٍ، ثم نعلم من هذا أن هذه العلاقة موجودة دائماً وفي كلِّ مكانٍ، ولكن الصعوبة هي في هذه النقطة، فكيف نستطيع أن نتيّقن بأن الطبيعة تسلك دائماً سلوكاً معيّناً وبنحو متشابه؟

فالفلسفة التجريبية القائلة أنَّ جميع أفكارنا حاصلة لنا نتيجة للتجربة تفسر أصل تشابه الطبيعة واتّحاد شكلها بوساطة التجربة أيضاً وتقول: إنَّ الشيء الوحيد الذي يثبت للإنسان أن للطبيعة مسيراً متّحد الشكل هي التجربة، وقد أيّد هذه النظرية الفيلسوف الإنجليزي «جون استوارت ميل» في كتابه المنطق، ويعود برهانه في هذا الباب إلى أصل العلّية العامة، فكلّ علّة معيّنة تستوجب دائماً معلولاً معيّناً، وقانون العلّية العامة هذا ليس أمراً يدركه العقل قبل التجربة، ولا يعتبر من أصول الفكر الإنساني، وذلك لأنه من الناحية المنطقية ليس مستحيلاً أن تحصل الحوادث صدفة واتفاقاً، والذي حمل الإنسان على الإعتقاد بهذا الموضوع هو تجربته، فعرف بوساطتها أن العلّة المعيّنة دائماً تستوجب معلولاً بعينه ليس غير: إذن أصل العلّية العامة ـ الذي يعتبره «جون استوارت ميل» أساس الاستقراء ـ هو بنفسه حاصل نتيجة للاستقراء وتعميم الملاحظات المكتسبة عن طريق التجربة، ولكنه لا ينبغي أن يتصور أحد أنَّ في كلامنا هذا دوراً باطلاً (لأن أساس الاستقراء هو أصل العلّية، وهذا الأصل يعتبر نتيجة للاستقراء)، وذلك لأن المقصود من الاستقراء الذي هو أساس هذا الأصل هو الاستقراء العاميّ والسطحيّ، بينما المقصود من الاستقراء الثاني هو الاستقراء العلميّ، فنحن نعلم أن الإنسان العاميّ والطفل وحتى الحيوان إذا رأى مرة واحدة أمراً يستلزم أمراً آخر، فإنه ينتظر أن يتكرر ذلك دائماً . . .»

إن الجواب الذي يقدّمه فليسين شاله عن أشكال «الدور» لا معنى له وهو بعيد عن =

. . . .

= الأسس العقلية والعلمية وذلك لأنه :

أولاً : يظهر أمامنا هذا السؤال : كيف يؤدّي الاستقراء السطحيّ إلى حكم كليّ ؟ ثم أيتحرك الذهن جزافاً ومن دون ملاك في الإستقراء السطحيّ وحتى في ذهن الطفل والحيوان ، حيث ينتقل من الجزئيّ إلى الكليّ ؟ أم يوجد هناك ملاك ؟

إن كان ذلك جزافاً فأصل العلّية يصبح أيضاً جزافاً ولا تعود له أيّة قيمة منطقية ، وتغدو جميع القوانين العلميّة التجريبية ـ المبنية على أصل لا قيمة له ـ لا قيمة لها أيضاً . وإن كان ملاك ، إذن يمكن القول أن الطفل وحتى الحيوان يدرك أصل العلّية العامة بالفطرة .

والواقع أن ما ينتظره الطفل والحيوان من وقوع حادثة بعد أخرى حيث شاهد حدوث ذلك مرة واحدة ، يختلف تماماً عمّا يدركه الإنسان من أصل العلّية . فما يدركه الإنسان بقوّته العاقلة أمران : أحدهما : إمتناع الصدفة . والثاني : ضرورة ترتب المعلول على العلّة وامتناع تخلفه عنها . وأصل « الضرورة » و « الجبر العلّي والمعلوليّ » هما اللذان يمنحان العلوم النظام والإستحكام ويخرجانها بصورة نواميس قطعيّة وقوانين حتميّة . وأمّا ما ينتظره الطفل والحيوان فهو صرف وقوع حادثة بعد أخرى كان قد شاهدها من قبل تحدث أمامه مرة واحدة ، وهذا الانتظار لون من السبق الذهنيّ الذي ليس له قيمة منطقيّة ، وهو يغزو الأذهان البسيطة من قبيل ذهن الإنسان العاميّ والطفل والحيوان ، وهو نابع من قوة « تداعي المعاني » ، وهو لون من الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر ، وكلّما كان الذهن أكثر بساطة وكان العقل أشد ضعفاً كان السبق الذهنيّ المصطلح عليه في المنطق بـ « التمثيل » أكثر حدوثاً ، وكلّما كان العقل أقوى فإن الذهن يبتعد أكثر عن التمثيل الذي هو انتقال من جزئي إلى جزئي آخر ، ويتجه نحو القياس الذي ينبع من الأحكام الكليّة والضروريّة والدائمة ، وبعبارة أخرى فإن الذهن في البدء لا يتمتع بالتمييز المنطقي وتكون الأحكام التي يصدرها جزئية وسطحية ، ولهذا في جميع الموارد التي يوجد فيها « تداع » بين معنيين فإنّ الذهن يسبق =

. . . .

= للحكم ، ولكنه بمجرد أن يصبح عقله قوياً ويستحكم ذهنه بتوفّر الأصول الكليّة والبديهيّات الأوّليّة فيه ، فإنه يبدأ في إصدار أحكامه حسب أسس منطقية مطابقة للواقع ونفس الأمر ، ولهذا فإن الذهن بعد أن يشتدّ عوده بالأصول العقلية يكفّ عن أفعال السبق الذهنيّ التي تتم في ذهن الإنسان العاميّ والطفل والحيوان بوساطة تداعي المعاني ، وهي أحياناً تطابق الواقع وأحياناً ـ وهي الأكثر ـ لا تطابقه . وأساس نظرية « جون استوارت ميل » التي أشير إليها في ضمن حديث فليسين شاله هو أن المبنى الذي يسير عليه الذهن في التفكير والاستدلال ليس هو الإنتقال من الكليّ إلى الجزئيّ (القياس) وليس هو الإنتقال من الجزئيّ إلى الكليّ (الإستقراء) وإنما هو الإنتقال من جزئي إلى جزئي آخر (التمثيل) ، ويتم هذا الإنتقال بوساطة « تداعي المعاني » ، ولعلّ أوّل من أبدى هذا الرأي هو « دافيد هيوم » (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ، ولكنه قد علم ممّا مرّ في التعليقات المثبتة في الصفحتين (٧٩ ـ ٨٠) وممّا ذكر في المتن أنه :

أولاً : « الحكم » يختلف عن تداعي المعاني ، وعلل الحكم ومباديه غير علل تداعي المعاني ومباديه .

ثانياً : قد يكون تداعي المعاني أحياناً مبنى وعلّة لسبق الذهن في أحد الأحكام ، ولكن هذا اللون من السبق الذهنيّ ليس له قيمة من الناحية المنطقية وفي نفس الأمر ، وهو يحدث غالباً للأذهان البسيطة كالإنسان العاميّ والطفل والحيوان ، وكلّما تسلّح الذهن أكثر بالأصول العقلية والمنطق الصحيح والقدرة على التنبؤ بما يطابق الواقع ، فإنه يحول دون أفعال السبق الذهنيّ المبنيّة على أساس تداعي المعاني ، إذن تداعي المعاني ليس هو الأساس الأصيل لانتقالات الإنسان العلمية الصحيحة ، وبالتالي فإن الأساس في الإستدلالات المنطقية ليس هو التمثيل .

ولسنا نعرف لماذا يتضايق من « لزوم الدور » فليسين شاله وسائر أتباع الفلسفة التجريبية ؟ وما الذي يحملهم على اعتبار الدور باطلاً وممتنعاً ؟ وهل يستطيع هؤلاء أن يفسّروا بطلان الدور عن طريق الاستقراء ؟ !!!
=

أي أنها ليست بشكـل بحيث نستطيـع أن نفرض أحـدها معلومـاً وحـده ، ونفرض الباقي كلّه مجهـولاً ، أي أن حصول العلم بمعلوم مـا لا ارتباط لـه إطلاقاً بسائر المعلومات . ويكون هذا الكلام في العلوم البرهانية أوضح من

= إن الاستقـراء والمشاهـدة والتجربـة معقولـة في مـورد الأشيـاء العينيّـة ، أمّـا المعدومات والممتنعات فإنها لا يمكن مشاهدتها ولا تجربتها .

ويعلم ممّا ذكرناه لحدّ الآن :

١ ـ إن للإنسان في ذهنه أحكاماً وتصديقات بديهيّة أوّلية .

٢ ـ تتمتع هذه البديهيات بقيمة يقينيّة .

٣ ـ يستطيع الذهن باعتماده على تلك البـديهيات أن ينتقـل من الحكم الكليّ إلى الحكم الجزئيّ .

٤ ـ إن الأساس الأصيل في الانتقالات الفكرية والاستدلالات العقليـة ليس هو السـير من الجزئيّ إلى الكليّ ولا من الجزئيّ إلى الجزئيّ الآخـر وإنما هـو السير من الكـليّ إلى الجزئيّ .

٥ ـ إن الـذهن في العلوم الطبيعيـة والتجريبيـة يتصاعـد من الحكم الجـزئيّ إلى الحكم الكليّ ، ويتم هذا التصاعد بمساعدة الأحكام البديهيّة والأوّليّة والقـواعد المعتمـدة عليها .

٦ ـ السبب في عدم كون بعض مسائل العلوم الطبيعية يقينيّة هو النقص في التجارب .

٧ ـ من وجهة نظر علم المنطق وفن الظفر بـ « مقاييس الفكر » تكون التجـربة مقيـاساً من الدرجة الثـانية ، أمـا المقاييس من الـدرجة الأولى فهي مجمـوعة من الأصـول العقلية التي بوساطتها يثبت للذهن أن التجربة مقياس أيضاً .

وخـاتمة هـذا البحث نجد من المنـاسب أن نكرر الجملة التي ذكـرناهـا في مقـدمـة هـذه المقالة (ص ٣٢) :

« صحيـح أنه ليس لـدينا تصـورات متقـدمـة عـلى التصـورات الحسيّـة ولكن لـدينـات، تصديقات كثيرة متقدمة على التّصديقات التجريبية » .

أيِّ مكـانٍ آخر . فنحن لا نستـطيع أبـداً أن نثبت كثيراً من مسـائـل هـذه العلوم ما لم نكن قد أثبتنا قبل ذلك مسائل أخرى كثيرة .

إذن بين هذه المعلومات التصديقية لون من العلاقة والارتباط لا يخلو من شبه بالتّوالد الماديّ . وذلك لأن التصديقين اللذين بينهما نسبة الأصـل والفـرع يشبهان تمـاماً الأب والأم والـولد ، أو يشبهـان الشجرة والثمـرة ، فالأسس الماديّة المكوّنة للفرع محفوظة في وجـود الأصل ، وهـو ينفصل عن أصله بصورة جديدة فيصبح ظاهرة حديثة ، وأقصى ما يوجد من فرق بينهما هو أن ظهور الفرع الماديّ متوقف على وجود أصله دون بقاء حياته ، ولكن أيَّ تصديقٍ أو فكرٍ ينتج نتيجة ، فإن بقاءه ضروريّ لبقاء النتيجة ، بحيث إذا زال من الوجود المعطي للنتيجة فإنَّ انعدام النتيجة يكون ضروريّاً .

إذن وجـود مجموعـة من الأفكار والتّصـديقـات التي تـولِّـد ـ بصـورة منحصرة ـ فكراً وتصديقاً معيّناً لا يمكن مقارنته بوجود مجموعة من الـظواهر الماديّة التي تولِّد ظـاهرة مـاديَّة ، وذلـك لأن مجموعـة علل الحوادث المـاديّة يمكن أن تفرض غير متناهية بحيث تـذهب من الوجـود كلّ حلقـة من هذه المجموعة عنـدما يصـل دور الحلقة الـلّاحقة وتعـطي مكانها للحلقـة الآتية بعدها ، ولكنَّ أيَّ علة تصديقية لا بدَّ أن تكون موجودة مـع وجود معلولهـا التَّصديقي ، وفرض عدم التناهي في سلسلة العلل التَّصديقية يستلزم عـدم حصـول ذلك التَّصـديق ، وعليه فـإذا فرضنـا وجود معلوم تصـديقي فـلا بـدَّ أن تقف سلسلة التصديقات المـولِّدة لـه في مكانٍ مـا ، أي لا بدَّ أن تنتهي إلى تصديقٍ يكون ظاهراً بنفسـه من دون أن يحتاج إلى تصـديقٍ آخر (البـديهي الأولي) .

ويستنتج من هذا البيان :

١ ـ إذا فرضنا وجود تصديق علمي (في مقابل الشك) ، فإمّا أن يكون ذلك المفروض بذاته بديهيّاً وإما أن ينتهي بالتالي إلى بديهيّ ، وبعبارة أخرى فإن عندنا تصديقاً بديهياً .

٢ ـ إن كلّ معلومٍ نظريّ (غير بديهيّ) يوجد بوساطة تركيب البديهيات أو النظريات المنتهية إلى البديهيات .

٣ ـ إن للعلوم كثرة بوساطة انقسامها إلى البديهيّة والنظريّة .

إشكال

قد يعترض البعض على الحديث السابق الذكر قائلاً :

إن الحركة العلمية تغيّر فرضيّاتها باستمرار وتعتبرها مؤقّتة ، وهذا ينقض نظريتكم ، وذلك لأنَّ كلَّ مجالٍ من المجالات العلمية يتبنى فرضيّة معيّنة ويبدأ البحث على أساس تلك الفرضيّة ، فيبيّن بعض الخواص ، وبعد فترة يلمس خواصّ جديدة لا تنسجم مع تلك الفرضيّة الموجودة ، فينفض اليد عن الفرضيّة القديمة ويحلُّ محلها فرضيّة جديدة أوسع أفقاً وأكثر انسجاماً ، ويواصل على أساسها البحث والدراسة ، وحينئذ تهمل الفرضيّة القديمة في الأوساط العلمية ، مع أن لها نتائج إيجابية حيّة وسوف تظل حيّة إلى أمد غير معلوم .

إذن زوال علّة التّصديق لا يستلزم بطلان نتيجته .

الجواب

إن الفرضيات العلمية على قسمين :

١ ـ الفرضيّات التي ظهور الجديد منها لا يبطل القديم ، وإنما تبينّ الفرضيّة الجديدة مجالاً أوسع وأرحب من المجال الذي كانت تبيّنه الفرضيّة

القديمة . وفي هذه الصورة لا تكون الفرضية القديمة ـ المنتجة لنظرية إيجابية ـ قد انهارت ، بل تظهر بحلّة أجدّ وأروع وتؤكد نتائجها وتمنحها الوضوح والثبات .

٢ ـ الفرضيّات التي ينسخ فيها المتأخر المتقدم ويُلقي به في غمار النسيان ، مثل فرضيّة حركة الأرض مع فرضيّة حركة الفلك في علم الهيئة ، وفي هذه الصورة تزول نتيجة هذه الفرضيّة مثل الفرضيّة نفسها ، ولكنَّ النتائج العلمية الحاصلة عن طريق الحس والتجربة لا تنعدم ، كما يجري ذلك في الأرصاد المتوالية والتجارب المستمرة في أوضاع الأجرام المتحركة في علم الهيئة ، فهذه كلّها تتم المحافظة عليها والاستفادة منها .

وبغضّ النظر عن كلّ هذا فإنه يمكن القول في كلاّ قسمي الفرضيّات : إن فرضها في أيّ علمٍ لا يكون للإستنتاج العلمي ، أي ليس فرضها بهدف التّعرف على مسائل ذلك العلم ونظرياته ، بمعنى أن تلك الفرضيّة لا تحوّل مجهولاً إلى معلوم ، وإنما لتعيين خط السير فقط حتى لا نضلّ ونضيّع في سلوكنا العلمي ، وإلاّ فإن استنتاج المسائل متوقّف على براهين المسائل والتجارب وسائر علل إنتاج النظرية ، وليس هو معلولاً للفرضيّة ، ويكون حال الفرضيّة تماماً مثل حال الطرف الثابت للفرجار (آلة مركبة من ساقين متصلتين تثبّت إحداهما وتدور حولها الأخرى ، ترسم بها الدوائر والأقواس ، ويقولون له أيضاً : بركار ، وبرجل ، المعجم الوسيط ، ج ١ ص ٤٧) فهو بثباته يحفظ خط سير الطرف المتحرك منه لئلاّ يضل وينحرف ، لا أن النقاط التي يرسمها الطرف المتحرك متتالية قد خطّها الطرف الثابت .

الإشكال(٢)

لو كان العلم بالنظريات متولّداً عن العلم بالبـديهيات ، والبـديهيات مستثناة من قانون التوالـد ، إذن لا معنى لتوقف بـديهي على بـديهي آخر ، مع إنكم تقولون إن جميع القضايا ـ سواء أكانت نظرية أم بـديهيّة ـ متـوقفة على قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين[1] .

---

(١) لقد سبق لنا القول : إن الأحكام الذهنية على قسمين : بديهية ونظرية ، والبديهية أيضاً على قسمـين : بديهيّـة أوّليّة وبـديهيّة ثـانويـة ، ويعتبر المنـطقيون والفـلاسفة بعض القضايا من البديهيّات الأوّليّـة ، من قبيل الحكم بـامتناع التنـاقض والحكمْ بأن المقاديـر المساويـة لمقدار واحـد متساويـة فيما بينهـا والحكم بامتنـاع ملء جسم واحد في آن واحد لمكانين ، والحكم بامتناع إحلال جسمين في آن واحد في مكان واحد و . . . .

ومن بين جميع البديهيّات الأوّلية يطلق عـلى أصل امتنـاع اجتماع النقيضـين وارتفاعهـما ـ المعـبّر عنـه اختصـاراً بـأصـل امتنـاع التنـاقض ـ اسم « أولى الأوائـل » و « أم القضايا » .

ونواجه في هذا المجال هذا السؤال : ما معنى أن تكون هذه القضيـة أولى الأوائل ؟ إذا كـانت سائـر البـديهيّـات بـديهيّـة أوّليـة ، والـذهن بمجـرّد أن يـواجـه المـوضـوع والمحمـول ، فإنـه يحكم من دون أن يحتاج إلى أيِّ شيءٍ آخـر ، إذن تكون جميعـاً على السواء ، وما معنى أولى الأوائل عندئذٍ ؟ وإن كان الذهن في مـوردها يتـوقف على الحكم بامتناع التناقض ، إذن لا تكون هذه الأحكـام في الواقـع بديهيّـة وإنما هي نظرية .

للجواب على هذا الإشكال توجد عدة نظريات :

أ ـ إن سائر القضايا ليست في الـواقع بـديهيّة بـل هي نظريّـة ومعنى كون أصـل امتناع التناقض أولى الأوائل وأم القضايا هو أن جميع القضايا تستنتج منها .

ولسنا نؤيد هذه النظرية لسببين : =

....

= الأول : لأن هذا مخالف لما يجده كلّ واحد منّا في ضميره .

الثاني : لو كانت جميع البديهيّات الأخرى نظرية لكانت بحاجة إلى الاستدلال ، وكما نعلم فإنه في أي استدلال لا بدَّ من أخذ مقدمتين (صغرى - كبرى) مفروضتيّ الصحة ومسلّمتين ، إذن لا بدَّ أن يكون لدينا أصل بديهيّ آخر على الأقل علاوة على أصل امتناع التناقض حتى يستطيعا تكوين أول قياس ، وبالإضافة إلى ذلك لا بدّ أن نكون مسلّمين بصحة استنتاج الجزئيّ من الكليّ (إنتاج الشكل الأول) بلا وساطة ، أي نكون مصدِّقين بذلك بشكلٍ بديهيٍّ .

إذن هذه النظرية القائلة بانحصار البديهيّ في أصل امتناع التناقض لا يمكن قبولها .

ب - إن سائر الأصول البديهيّة ليست في الواقع أصولاً ولا أحكاماً مستقلة وإنما هي عين أصل امتناع التناقض مطبقاً في موارد مختلفة ، مثلاً يعبّر عن أصل امتناع التناقض في مورد المقادير باسم قانون المساواة ، وفي مورد العلّية باسم أصل امتناع الصدفة ، وفي الموارد الأخرى بأسماء أخرى .

وهذه النظرية أيضاً لا يمكن قبولها،وذلك لأن اختلاف القضايا يتوقف على اختلاف الأجزاء المكوّنة لها ، أي يتوقف على الموضوع والمحمول ، والموضوع والمحمول في سائر الأصول مختلفان عن الموضوع والمحمول في هذه القضية ، وعلاوة على هذا فإن الإشكال الثاني الذي أوردناه على النظرية الأولى وارد أيضاً على هذه النظرية .

جـ - إن أصل امتناع التناقض وسائر البديهيات كلّها بديهيّة أوّليّة ، وفي نفس الوقت فإن جميع تلك البديهيّات محتاجة إلى أصل امتناع التناقض ، وكلّ ما هناك هو أن نوعية احتياج البديهيّات الأوّليّة إلى أصل امتناع التناقض تختلف عن نوعية احتياج النظريات إلى البديهيّات ، فنوعية احتياج النظريات إلى البديهيّات هي أن النظريات بتمام وجودها مدينة للبديهيّات ، أي أن النتيجة المأخوذة من أحد القياسات تماماً مثل الوليد الناتج من الأب والأم ، ولكن نوعيّة احتياج البديهيّات الأوّليّة إلى أولى الأوائل تكون بشكلٍ آخر ، ويمكننا بيانها بنحوين : =

. . . .

= أحدهما كما جاء في المتن من أنَّ الحكم اليقينيّ عبارة عن الإدراك المانع من الطرف المخالف ، مثلاً لا يتيسر الحكم اليقينيّ بالنسبة لهذه القضية « زيد قائم » إلاَّ إذا كان الحكم بشكل ينفي تماماً احتمال عدم قيامه ، ولا يمكن نفي هذا الإحتمال من دون اللجوء إلى أصل امتناع التناقض : فبالإعتماد على أصل عدم التناقض يتحقق العلم بأنَّ زيداً قائم يقيناً ، وخلاف ذلك منفي يقيناً ، ولو أننا انتزعنا هذا الأصل من الفكر البشري لما استطاع الذهن إطلاقاً أن يظفر باليقين والعلم القطعيّ بالنسبة لأيّ شيء .

إذن حاجة جميع العلوم البديهيّة والنظرية إلى أصل امتناع التناقض ، إنما هي في الحقيقة حاجة الحكم في كونه يقينياً .

البيان الثاني : لو لم يكن أصل امتناع التناقض موجوداً في الفكر لم يمنع أيّ علمٍ وجود أيّ علمٍ آخر ، توضيح ذلك : أن بعض العلوم (الإدراكات اليقينية) لا تمنع وجود علوم أخرى ، مثل العلم بأن هذه الورقة بيضاء لا يمنع من العلم بأن زيداً قائم ، ولكن بعض العلوم يمنع من وجود العلوم الأخرى بل ويمنع حتى وجود بعض الإحتمالات ، مثل العلم بأن زيداً قائم فهو يمنع العلم بأن زيداً غير قائم . ويتم هذا المنع بفضل أصل امتناع التناقض ، ولو أننا جرّدنا الفكر البشري من هذا الأصلَ لما منع أيّ علمٍ وجود أيّ علمٍ آخر ، وعندئذٍ لا مانع في الفكر أن يكون للشخص علم يقينيّ بأن زيداً قائم ، وفي نفس الوقت له علم يقينيّ بأن زيداً ليس بقائم ، أو على الأقل يحتمل كون زيد غير قائم .

وبناءاً على البيان الأول لو انتزعنا أصل امتناع التناقض من الفكر البشري لهدمنا كلّ أُسس « الجزم » و« اليقين » ، ولأصبح الذهن غارقاً في الشكّ المطلق ، ولتعذر عليه التّصديق اليقينيّ بأيِّ موضوع من المواضيع ، ولو كان مدعوماً بمئات الآلاف من البراهين .

وبناءاً على البيان الثاني فإنَّ أيَّ يقينٍ لا يمنع من أيِّ يقينٍ آخر ، فلا مانع من أن يتمسَّك الذهن بأحد طرفيّ القضية (النفي أو الإثبات) وفي نفس الوقت يتمسك=

. . . .

= بالطرف الآخر ولا يختار أيّاً منهما .

وبناءاً على كلا البيانين فإنَّ أساس جميع القوانين العلمية سوف ينهار ، وذلك لأن القانون العلميّ يعني تمسّك الذهن بأحد طرفيّ القضية بالذات ، فلو لم يكن تمسّك على الإطلاق (حالة الشكّ) أو كان تمسّك بالطرفين فإنه لا معنىً عندئذٍ للقانون العلميّ ، مثلاً حسب أُسس هندسة إقليدس يكون الذهن مُذعناً بأنَّ هذه المسألة القائلة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين قانون علميّ ، وهذه قضية موجبة توصّل إليها الذهن بفضل البرهان الرياضي وأصل امتناع التناقض ، وهو معرض عن نقيضها القائل أن مجموع زوايا المثلث ليس مساوياً لقائمتين ، أمّا لو فرضنا أننا جرَّدنا الذهن من أصل امتناع التناقض ، فإنَّ الذهن بالتَّأكيد لن يظفر بأيِّ يقينٍ (بناء على البيان الأول) وعندئذٍ لا يصبح هذا الأصل قانوناً علميّاً ، أو أنه في حالة اليقين به يظفر بيقين بنقيضه (بناء على البيان الثاني) فهذه المسألة ونقيضها على السواء بالنسبة للذهن ، وكما أن من الممكن عدّ هذه المسألة قانوناً علميّاً ، فإنه من الممكن عدّ نقيضها قانوناً علميّاً أيضاً ، وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ الموضوع سوف يخرج عن كونه قانوناً علميّاً لأن معنى القانون العلميّ هو اختيار الذهن لأحد الطرفين .

إن أصل امتناع التناقض هو الأساس لجميع أحكام الذهن البديهية والنظرية .

ويشبِّه صدر المتألهين نسبة أصل امتناع التناقض إلى سائر الأصول والتصديقات البديهيّة والنظرية بنسبة ذات واجب الوجود إلى سائر الموجودات في عالم الأعيان ، أي أنها نسبة المعيّة والقيّومية ، فلو لم يكن لانهار كلّ شيء ، والحقيقة كما يقول ، وذلك لأننا لو انتزعنا من الفكر البشري هذا الأصل الذي هو في الحقيقة أساس جميع الأصول الفكرية لما بقي له سوى الشكّ المطلق والتصورات المختلطة المبعثرة العارية عن التّصديق أو التّصديقات المشوّشة العارية عن اختيار طرف بعينه . ومن حقّه أن يسمى بـ « أصل الأصول » .

إن أصل امتناع التناقض هو مورد قبول جميع الأذهان البشرية ، والواقع أنه لا يمكن =

الجواب

لو تأملنا إحدى القضايا (بديهيّة كانت أم نظرية) بذهن منفتح لوجدناها بذاتها وبقطع النظر عن الخارج ومحكيها إما مطابقة للخارج أو غير مطابقة له (احتمال الصدق والكذب) ، ولا يمكن أن نقبل أبداً أن تكون قضية ما بجميع قيودها الواقعية مطابقة له وغير مطابقة له في نفس

= أن يوجد إنسان وهو ينكر هذا الأصل في أعماق ذهنه وصميم نفسه ، أي أنه قد يكون هناك إنسان غافل عن هذا الحكم الفطريّ للذهن بسبب عروض بعض الشبهات أو قد ينكر وجوده ، ولكنه لا يمكن إطلاقاً أن يُوجد إنسان وهو فاقد لهذا الحكم في أعماق ذهنه .

ولم يتورط في إنكار وجود هذا الأصل في الفكر البشريّ العلماء في العالم القديم أو الحديث ، التجريبيون والعقليّون . ويستثنى من هذا السوفسطائيون في العالم القديم حيث أنكروا هذا الأصل ، وقد أنكره أيضاً أتباع المنطق الديالكتيكي في العالم الحديث .

وقد حاول أتباع الماديّة الديالكتيكية أن يظهروا بعض قدماء اليونان القائلين بالحركة في الطبيعة أو المؤسسين فلسفتهم على أصل النزاع بين الأضداد في الطبيعة ـ حاولوا إظهار هؤلاء بمظهر المنكرين لأصل امتناع التناقض ، ومن هنا فقد اعتبروا الفيلسوف اليوناني القديم هرقليطوس Heraclite منكراً لأصل امتناع التناقض في الفكر ، ولكن الحقيقة هي أنه قبل الفيلسوف الألماني هيجل Hegel المؤسس للديالكتيك الحديث لم يُنكر أحد هذاالأصل الفكريّ علناً سوى السوفسطائيين . وقد كان هيجل نفسه ملتفتاً إلى أن ما يقوله لا علاقة له بأصل امتناع التناقض ، ولكن الماديّين نهضوا لمقاومة هذا الأصل مقاومة عنيفة وذلك لأسباب خاصة . فالماديّون في منطقهم وفلسفتهم قد انتهوا إلى طريق مسدود ، ولا مفرّ لهم إلاّ اللجوء إلى إنكار هذا الأصل البديهيّ . وقد أشرنا إلى بعض هذه الطرق المسدودة التي واجهتهم في تعليقاتنا على المقالة الرابعة (الجزء الأول ص ٢٥٧ وما بعدها من الترجمة العربية) وسوف نتناول هذا الموضوع قريباً بتفصيل أكبر بعون الله .

الوقت ، أي أنها صادقة وكاذبة في وقت واحد ، أو لا صادقة ولا كـاذبة في آنٍ واحد . ومن هنا فإن اختيار أحد الطرفين (الإثبات والنفي) ليس كافيا لاستقـرار العلم (الإدراك المانـع من النقيض باصـطلاح المنـطق) ، وإنمـا لا بدَّ أيضاً من إبطال الطرف الآخر ، ولا علاقة لهذا العمـل بمواد القضـايا وصورها ، وإنما مع فرض استكمال القضية لمادّتها وصورتهـا لا بدّ لاستقـرار العلم من إثبات أحد الطرفين (الصدق أو الكذب) ونفي الطرف الآخر .

والفرق بين البديهيّات والنظريات هو أن النظريات محتاجة إلى غيرهـا في اكتساب مادّتها وصورتها ، أمّا البديهيّات فإن مادّتهـا وصورتهـا تكون من ذاتها ، كما أنه في عالم الطبيعة كلّما فرضنا تركيباً فإنه محتاج إلى آخر مـادة في التحليل ، ولكن المادة ليست بحاجة إلى مـادة وإنما هي المـادة نفسها ، إذن سنخ احتياج أي قضية إلى قضية استحالة اجتـماع وارتفاع النقيضـين (أولى الأوائـل بـالإصـــطلاح الفلسفي) يختلف عن سنـخ احتيــاج النـظري إلى البديهيّ فهو احتياج ماديّ وصوريّ .

توضيح ذلك : لو أخذنا بـرهانـاً رياضيّـاً مثلاً وقـارنّاه إلى نتيجتـه ، فتـأملنا في الـبرهان ثم انتقلنـا إلى النتيجة ، وبـالعكس أدركنـا النتيجـة ثم رجعنا إلى البرهان ، فإننا نواجه في هذه الحركة الفكرية حادثتين : إحـداهما هي لو أننا استبدلنا بمواد البرهان المفروض مواد برهان آخر ، فأقحمنا مثـلاً القضـايا المستعملة في بـرهان طبيعي مكـان القضـايـا المستعملة في بـرهـان ريـاضيّ ، بشرط أن يبقى الشكل والـترتيب محفوظـاً ، لوجـدنا أن النتيجـة سوف تنقطع علاقتها بالبرهان وتسقط .

والثانية : هي لو أننا غيّرنا مكـان مقدمـات البرهـان وبعثرنـا ترتيبهـا لوجدنا أن النتيجة تختّل أيضاً .

ويستنتج من هذا البيان :

١ ـ كما أن مواد التّصديقات المنتجة (المقدمات) مؤثّرة في حصول النتيجة فكذا هيئة المقدمات وترتيبها فإنّ له تأثيراً في النتيجة أيضاً .

٢ ـ كما أن لمواد القضايا ـ أي القضايا من دون تأليف ـ بديهيّات فكذا هيئتها وتأليفها ـ من حيث التأثير في النتيجة ـ إما أن تكون بنفسها بديهيّة وإما أن تنتهي إلى البديهيّ (من أحب التوسع في هذا الموضوع فليرجع إلى بحث القياسات النظرية والبديهيّة في المنطق) .

وقد اتّضح من هذا البيان أن توقّف النظري على البديهيّ إمّا أن يكون في تولّد مادة من مادة أو في تولّد صورة من صورة ، ولا علاقة له بتوقف حكم على حكم آخر ، وأمّا قولنا أن جميع القضايا متوقّفة على قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين فالمراد منه هو التوقف في العلم والحكم وليس التوقف الماديّ ولا الصوريّ .

إشكال

يقول علماء الماديّة التحولية[1] : أن جميع النظريات السابقة المستنتجة

---

(١) إن الفلسفة الماديّة الحديثة المعروفة باسم الماديّة الديالكتيكية والتي يعتبر كارل ماركس (Karl Marx) وفردريك إنجلز (Frederic Engels)المؤسسين الأصليين لها تتميز بنظرية فلسفية وأسلوب منطقي خاص ، فنظريتها الفلسفية ماديّة حيث تعدّ الوجود مساوياً للمادة وتنكر وجود كلّ ما وراء المادة ، وأسلوبها المنطقي أسلوب خاص استخدمته في طريقة التحقيق للتوصل إلى معرفة الطبيعة ، وهي تؤمن بأنه بوساطة هذا الأسلوب فقط يمكننا التّعرف على الطبيعة والظفر بالمعرفة الحقيقية إن أسلوب التحقيق هذا هو الأسلوب الديالكتيكي الماركسي ، وهو عبارة عن طراز خاص في التفكير مبني على عدة أصول عامة مسيطرة على =

. . . .

= الطبيعة ، ويعتقد هؤلاء أنه أسلوب البحث الوحيد الذي يكشف لنا الطبيعة وأجزاءها كما هي موجودة في الواقع ، إذن البحث العلمي هو الذي يطبق هذه الأصول وهي كما يلي :

أ ـ إن ماهيّة أيّ شيءٍ هي عبارة عن علاقة ذلك الشيء بسائر أجزاء الطبيعة ، وكلّ شيءٍ وكلّ جزء من أجزاء الطبيعة بذاته ليس قابلاً للمعرفة ، وبناء على هذا إذا أردنا دراسة موجود من موجودات الطبيعة فلا بدّ من الإلمام بجميع ارتباطاته بسائر الأشياء ولا بدّ من دراسة تأثير البيئة الخاصة التي تخضع لها ماهيّته شاء أم أبى . يقول ستالين في الكرّاسة المسماة « الماديّة الديالكتيكية والماديّة التاريخية » :

«يؤكد الأسلوب الديالكتيكي على أنّ أيّ ظاهرة في الطبيعة لا يمكن فهمها منفردة ومن دون الأخذ بعين الإعتبار علاقاتها بسائر ظواهر بيئتها ، وذلك لأن الظواهر التي نتصورها في أيّ مجال من مجالات الطبيعة عندما ندرسها بعيدة عن بيئتها فإنها تتحول إلى أمر فاقد لأيّ معنى » .

ويسمى هذا الأصل بأصل تبعيّة الجزء للكلّ أو أصل التأثير المتبادل أو أصل الارتباط العام بين الأشياء .

ب ـ إن كلّ شيءٍ في تغيير وحركة وصيرورة دائمة ، ولا وجود للسكون . والفكر الذي هو خاصة من خواص الطبيعة تابع أيضاً لقانون التغيير والحركة هذا . يقول إنجلز :

«لا ينبغي لنا أن نتصور الدنيا خليطاً من الأشياء الثابتة والتامة ، بل الدنيا عبارة عن خليط من مسيرات تحوّلية تبدو فيها بعض الموجودات ثابتة في الظاهر ، وكذا انعكاسات هذه الموجودات في ضمير الإنسان التي نسميها بالأفكار ، ولكن الواقع هو أن هذه جميعاً في حال حركة وتحوّل دائم وتحطّم مستمر » .

ويطلق على هذا الأصل عادة اسم أصل التغيير أو أصل الحركة أو أصل التكامل . =

....

= جـ ـ ليس التغيير والحركة دائماً على حالة واحدة وإنما تصل لحظات تطرأ فيها على التغييرات التدريجيّة حالة شديدة وثورية وتؤدّي بالتالي إلى التغييرات الكيفية .
يقول استالين :

«إن الديالكتيكية ـ على العكس من الميتافيزيقية ـ لا ترى المسيرة التكاملية بشكل تيار بسيط في النشوء والارتقاء بحيث لا تنتهي فيها التغييرات الكميّة إلى تغييرات كيفيّة ، وإنما تنظر إلى التّكامل بما أنه يبدأ من التغييرات الكميّة الخفيّة والقليلة الأهميّة ، وينتهي إلى التغييرات الكيفيّة الواضحة والأساسية . » .

ويعرف هذا الأصل عادة باسم أصل القفزة .

د ـ إن الحركة التكامليّة للأشياء نتيجة للتّضاد والتناقضات الموجودة في أعماق الأشياء .
يقول استالين :

«إن الأسلوب الديالكتيكي قائم على أن تيار التّكامل من السافل إلى العالي لم يكن نتيجة لتكامل الظواهر المنسجمة واتّساعها ، بل على العكس أنه أثر لظهور التناقضات الداخلية للأشياء والظواهر ، ويتم خلال « نضال » مرير بين الرغبات المتضادة الناشئة من تلك التناقضات » .

يقول جورج بوليتزر في كتابه « الأُسس الأوّليّة للفلسفة » :

«إنّ الأمور لا تتبدل إلى بعضها فحسب وإنما كلّ أمر لا يبقى وحده وكما هو موجود بل يصبح عبارة عن شيء شامل لضده أيضاً ، فكلّ شيء يكون حاملاً لضده ، فأمور العالم هي نفسها وهي ضدها في نفس الوقت . . . وتغيير الأشياء وتحوّلها بسبب أنّ فيها تضاداً ، ويحدث التحوّل من جهة أنّ كلّ شيء غير منسجم مع ذاته ، فالبيضة الموجودة تحت الدجاجة في داخلها قوتان : إحداهما : تحاول أن تحتفظ بالبيضة على حالتها ، والأخرى : تحاول أن تحوّل هذه البيضة إلى فرخ ، ومن هنا فإن البيضة ليست منسجمة مع ذاتها . . . فالشيء الذي يشتق من السلب يتّخذ حالة الإيجاب . فالفرخ إيجاب يخرج من نفي البيضة ، وهذه مرحلة من مراحل =

....

= التكامل . إن الفرخ يتغير إلى دجاجة ، وخلال هذا التحـول يوجـد نزاع وصراع بين القوى التي تريد الاحتفاظ بالفرخ على هذه الحالة والقوى التي تريد تحويله إلى دجـاجة . فـالـدجـاجـة نفي للفـرخ والفـرخ بـدوره حصيلة نفي للبيضـة ، إذن الدجاجة نفي النفي ، وهذا هو الأسلوب العام للديالكتيك :

١ ـ الإثبات المسمى بـ « تز » (الحكم) .

٢ ـ النفي المسمى بـ « آنتي تز » (ضد الحكم) .

٣ ـ نفي النفي المسمى « سنتز » .

ويعرف هذا الأصل عادة باسم أصل التّضاد أو أصل نزاع الأضداد .

وكما سبق لنا القول فإن النظرية الفلسفية للمادّية الديـالكتيكية قـائمة عـلى أساس الاعتراف بالمادة فحسب ونفي وجود ما وراء المادي ، ويسير تفكيرها المنطقي عـلى أسـاس الأصـول الأربعـة المـاضيـة . ونحن إذ نتنـاول في هـذه المقـالـة الأفكـار والإدراكات وكيفية ظهور الكثرة في الإدراكات بالدراسة والتحليـل فلهذا لا ينبغي لنـا أن نخرج من مـوضوع البحث لنقـد النظريـة الماديّة والبحث حول الأصـول الأربعة للديالكتيك ، فما يتعلق بـالنظريـة الفلسفية العـامة سـوف يأتي تفصيله في المقـالة الـرابعة عشرة ، وأمـا ما يتعلق بتفسـير القوانـين الكلية والأصـول العامـة المسيـطرة على الـطبيعة ، فسـوف نشرحه في المقـالة العـاشرة إن شاء الله . ولكـلّ واحد من الأصول الأربعـة للديالكتيـك مؤيدون ـ قليلون أو كثـيرون ـ في القديم والحديث لتفسير القوانين العامة للطبيعة ، وبعض هذه الأصول يمكن قبولـه بقطع النظر عن نقاط الضعف الموجودة في منطق الماديّين ، وسوف نبحث هذا الموضـوع بالتفصيل في المقالة العاشرة . وكلّ ما يتعلق بهذه المقالة وقد تعرّض لـه المؤلف في المتن هو العقائد والنظريات التي أبداها أتباع الماديّة الديالكتيكية ـ حسب الأصول الأربعة الماضية ونظريتهم الماديّة ـ حول « الإدراكات » و « الأفكار » . فهاهنا يبدو منـطق الماديّـين بشكـل عجيب ووضـع خـاص غـريب . ويمكن تلخيص الأُسس العامة لتلك العقائد في هذه النقاط : =

....

= أ ـ إنَّ كـلّ شيءٍ هو بنفسـه ليس ذاته ، فكـلّ شيءٍ هو غـير ذاتـه ، فـإذا قلنـا : « (أ) هو (أ) وليس هو غير (أ) » .

فإنه خطأ، أولاً : لأن هذا اللون من التفكير ناشىء من تصور أنَّ الأشياء منفصلة عن بعضهـا ولا علاقـة تربـط فيـها بينها ، ولكنـه حسب الأصل الأول للديـالكتيك لا يوجد شيء (لا في الخارج ولا في الفكر) يتمتع بماهيّة منفصلة عن ماهيّات سائـر الأشياء ، فماهيّة أي شيء إنما هي مجموعة من الإرتباطات المتبادلة بين ذلك الشيء وسائر الأشياء ، وثانياً : لأن هذا القول يفرض للأشياء ماهيّات ثابتة (في الفكـر أو في الخارج) ، يقول جورج بوليتزر :

«إن الثبـات يعني البقاء عـلى حـالـة واحـدة من دون تغيـير في الشكـل ، والآن لننـظر مـا هي النتائج العملية الناشئة من هذه الخاصيّة الميتـافيزيقيـة (أصل الثبـات) ؟ إذا اعتبرنا الموجودات غير متغيرة فلا بدَّ أن نقول إنَّ الحياة حياة والموت موت » .

إن ما تقوله الميتافزيقية ومن جود الثبات ومن أن كـلَّ شيءٍ هو ذاتـه فحسب يتعلق بالمفاهيم والتصورات الذهنية ، ولا يشمل الأعيـان الخارجيـة . الميتافيـزيقية تعلن أن كلَّ مفهوم في الذهن فهو « منفصل » عن المفهوم الآخر ، وتصور أيّ شيء غير تصور الشيء الآخر ، فتصور الحياة غير تصور المـوت وتصور البيـاض غير تصـور الجسم و . . . .

وتتّصف التصورات بهذه الخاصيّة لأنها فاقدة للصفات الماديّـة ، ولو كـانت التصورات مـاديّة لاتّحـد تصـور أيِّ شيءٍ مـع تصور أيِّ شيءٍ آخـر ، أي أنه حينئـذ لا يكون لدينا ـ في الـواقع ـ تصـور واضح لأيِّ شيءٍ عـلى الإطلاق ، والمـاديّون حسب مـا يؤمنون به من قانون الحركة العامة الشامل لـلأفكار أيضـاً وما يعتقـدونه من كـون الإدراكـات تتغـير مـاهيّتهـا متـأثـرة بـالبيئـة لا مفـرّ لهم إلاّ إنكـار هـذا الأصـل الميتافيزيقي .

إن هذا الأصل الذي ينكره الماديّون بالنسبة للفكر يسمى بأصل « العينيّة » أو « الهوية » (Identite) ، وهـو أحد الأسس الأوّليـة للفكر البشري . ويعـترف علم النفس =

....

= الحديث أيضاً بوجود هـذا الأصل الفكـري . أن لهذا الأصـل من الأهميّة بـالنسبة للتصورات ما لأصل امتناع التنـاقض بالنسبـة للتصديقـات ، فكما أننـا لو انـتزعنا أصل امتناع التناقض من الفكر البشري لم يستقر حكم بأيّة قضية فكـذا الأمر لـو أننا جرَّدنا الفكر البشري من هذا الأصل ، فإننا عندئذٍ لن يكون لدينا تصور لأيٍّ شيءٍ من الأشياء ، لأنه يلزم حينئذٍ أن يكون تصور أيٍّ شيءٍ في فكرنا نفس تصور جميع الأشياء الأخرى .

أما أصل تبعيّة الجزء للكلّ أو أصل التأثير والعلاقة المتبادلة بين الأشياء في الطبيعة فهـو مـورد قبول العلماء ، ويعـترف الماديّـون أنفسهم أن أول من صرّح بهذا الأمـر هو أفلاطون ثم أرسطو ، وما هو مورد قبـول العلماء اليوم لا يعني أن مـاهيّة أيٍّ شيءٍ هي مجموعة علاقات ذلك الشيء بسائر الأشياء ، وبالخصوص فإن هذا الأصل لا يُعـطي تلك النتيجـة في مـورد التصـورات والأفكـار . والمـاديّـون أنفسهم أيضـاً يسلمون ـ بالفـطرة ـ بأصـل العينية في الأفكـار والتصورات لأنهم يقـولون : كـلُّ ظاهرة هي مجموعة من علاقات هذه الظاهرة بذاتها بسائر الظواهـر المجاورة لهـا ، إذن هم يعترفون بأن كلَّ ظاهرة يحـاولون دراسـة علاقـاتها لهـا « ذات » بحيث إن الـدَّارس يتتبع عـلاقات ذات تلك الـظاهرة (لا غـيرها) مـع سائـر الـظواهـر . ويعترف الماديّون ـ بالفطرة ـ أيضاً بأن التفكير في أيٍّ شيءٍ ليس هو عين التفكير في جميـع الأشياء الأخـرى ، والدِّراسـة العلمية لـظاهـرة ليست هي نفس الـدراسة العلميـة لسائـر الظواهـر الأخرى ، وهـذا هو اعـتراف بأصـل العينية ، وكـما قال المؤلف في المتن :

فإن العينيّة ملازمة للمفاهيم بشكل عام بحيث يكون حتى سلب العينيـة أيضاً بنفسـه مستلزماً لإثبات العينيّة » . وذلك لأنه كلّما حاول شخص إنكار العينيّة فـإنه يـريد أن ينفي نفس العينيّة وليس شيئاً آخر ، إذن في فكر ذلك الذي يحاول إنكار أصل العينيّة يكون مفهوم العينيّة هو نفس مفهوم العينيّة لا شيئاً آخر .

يقـول إنجلز في كتاب لـودفيج فيـورباخ (Leudwick Feuerbach) معـرّفـاً =

. . . .

ـ الديالكتيك إنه عبارة عن :

« علم قوانين الحركة في العالم الخارجي أم في الفكر الإنساني » .

فهل الديالكتيك في فكر إنجلز هو الديالكتيك أم شيء آخر ؟

فهل هو عندما يحاول تعريف الديالكتيك يتصور مثلاً في فكره الميتافيزيقا وأشياء عديدة أخرى ، أم أن الديالكتيك في فكره هو الديالكتيك فقط لا أكثر ولا أقل ؟

ب ـ حسب القانون العام للحركة والتغيير تكون جميع الأفكار والأحكام الذهنية أيضاً في حركة وتغيّر ، ولا يصبح لأيٍّ فكرٍ قيمة دائمة . يقول إنجلز في كتاب « لودفيج فيورباخ » :

«وبهذه الصورة يكفّ الإنسان إطلاقاً عن البحث عن طرقٍ للحلٍ يقينيّة ويمسك عن طلب الحقائق الدائمة ويلتفت إلى الناحية المحدودة لكل لون من ألوان المعلومات ، فهذه المعلومات تابعة لظروف معينة قد وجدت فيها » .

وقد أثبتنا في المقالة الثالثة أن الأفكار والإدراكات لا تتصف بالخصائص العامة للمادة ، وفي مقدمة المقالة الرابعة والتعليقات المذكورة فيها أقمنا الأدلة الكافية على رأينا فيما يتعلق بموضوع :

هل الحقيقة مؤقتة أم دائمة؟ وموضوع : هل الحقيقة متحوِّلة ومتكاملة ؟ (ليرجع من شاء إلى الترجمة العربية للجزء الأول من هذا الكتاب ص ١٧٥ ـ ١٨٠) .

ونكتفي هنا بالقول : هل النظرية الفلسفية للماديّة الديالكتيكية وأُسسها المنطقية من الحقائق أم لا ؟ وإذا كانت من الحقائق فهل هي دائمة تفسر عالم الوجود والقوانين الطبيعية دائماً أم لا ؟

إنْ لم تكن من الحقائق أصلاً فما هي دعوى الماديّين حينئذٍ ؟

وإن كانت من الحقائق فهل هي مؤقتة وذات قيمة محدودة؟ وحسب قانون التّكامل و « الثلاثي » المشهور : الأطروحة ـ الطباق ـ التركيب فإنها تتحول إلى ضدها فلماذا إذن كلّ هذا الضجيج ، ولماذا يقول لينين : « لا يمكن أبداً تغيير أيِّ قسم ـ

. . . .

= من الأقسام الأساسية للفلسفة الماركسية المبنية بأكملها من الفولاذ » ؟ وإن كانت هذه النظرية الفلسفية وأسسها المنطقية حقائق دائمة ، إذن يثبت خطأ تلك النظرية القائلة أن كلّ حقيقة فهي مؤقتة .

وعلاوة على هذا فإن نفس هذا الحكم بأنّ كلّ حقيقة فهي مؤقتة أهو حقيقية أم لا؟ إنْ كان حقيقة فهل هذه الحقيقة مؤقتة أم دائمة ؟ إنْ كانت دائمة إذن ليست كلّ الحقائق مؤقتة بل ظفرنا بمورد استثناء ، وإن كانت مؤقتة إذن لا يمكن القول إنّ جميع الحقائق مؤقتة بشكل كليّ ودائم ومطلق . بل من لوازم هذه النظرية الإنغماس في الشكّ المطلق والختم على الأفواه حتى لا تبدي رأياً بالنسبة لأيّ شيء . وحتى حول الحقائق التاريخية أيضاً لا يمكن إبداء رأيٍ يقينيّ ، لأن كلّ حقيقة تاريخية فهي فكرة تحتل مكاناً في الذهن ومشمولة لقانوَن التغيّر والتّبدل ، فمثلاً هذه الفكرة التي تتضمن أن ثورة اكتوبر قد تّمت عام ١٩١٧ م هي حقيقة لفترة معينة ثم بعد ذلك تفقد قيمتها الحقيقية . بل حسب هذه النظرية القائلة بتغيير الفكر لا معنى حتى للحقيقة المؤقتة لأنّ أيّ فكرةٍ لا يمكن أن تبقى لفترة معينة ، فهي في حركة وتغيّر لا ينقطع ، وأيّ شيءٍ في اللحظة الثانية ليس هو الذي كان في اللحظة الأولى .

والواقع هو أننا لو قلنا بالوجود المتغير المتحرك للفكر والإدراكات لأصبحنا من المنكرين لإمكانية العلم والقائلين بأن كلّ شيءٍ هو مجهول لدينا ، وكما قال المؤلف في المتن لا بدّ من الإعتقاد « بأن كلّ شيءٍ مجهول ، وحتى هذه القضية القائلة : كلّ شيءٍ مجهول ، بنفسها هي قضية مجهولة » .

ومن هنا فقد توصّل الحكماء منذ أقدم الأزمنة إلى أن كيفية وجود الإدراكات تختلف عن كيفية وجود الحركة والتغيير .

وقد تقدم لنا القول في التعليقة على هذه المقالة (ص ٥٣ فيما بعد) :
إن الوجود الماديّ المحتل للمكان والمتغيّر في الزمان يكون محتجباً عن نفسه، ونحن إذ ندرك الأشياء المكانية والزمانية ، كلّ واحدٍ منها في مكانه ورتبته ، فذلك بسبب =

....

= أن إدراكاتنا لا تتميز بالأبعاد المكانية والزمانية ، وحتى الحركة نفسها التي لا يجتمع أيّ جـزءٍ مفروض منهـا مع الجـزء المفروض الآخـر في الزمـان ، فنحن نستـطيـع إدراكها لأنّ فكرنا قادر على الإحاطة في ظرفه بالجزء المتقدم والجزء المتأخر ، الجزء الماضي والجزء اللاّحق ، ويستطيع أن يستوعبها في ظرفه بأجمعهـا كما هي مـوجودة في مكانها ورتبتها ، ولو فرضنا أن الإدراكات والأفكـار لا تتمتع بـالوجـود المحيط والجامع فإنّ الإدراك عندئذٍ سيكون متعذراً .

وفي هذا المجال نجد من المناسب أن نحول دون الوقوع في اشتباه قد يتورط فيه البعض ، فنحن لا نـريـد أن نـدّعي ـ مثـل بعض فـلاسفـة أوروبـا ـ أن عمليـة الإدراك تستلزم فرض الأشياء ساكنة ، بل على العكس من ذلك فنظريتنا تتضمن أن الإدراك الحقيقي لحركة الأشيـاء وتغيّرهـا لا يتيسر للذهن إلاّ إذا كانت للذهن ناحية يتّصف فيها الثبات والإحاطة والشمول .

جـ ـ لا اختلاف بين الوجود والعدم ، ولا بين الإيجاب والسلب . فالشيء الـواحد قـد يكون موجوداً وهو في نفس الوقت معدوم .

والقضية الواحدة قد تكون صادقة وهي في نفس الوقت كـاذبة ، فـلا اختلاف بـين الصدق والكذب ، ولا بين الصحيح والخطأ ، ولا بين الإيجـاب والسلب . يقول جورج بوليتزر :

«يرى الميتافيزيقيون أن الموجودات وانعكاساتها في المخ والإدراكـات هي أمور منفصلة لا بدَّ من دراستها منفردة ومتعاقبة بشكل ثابت ومتجمد ، بعيـداً عن التغييرات ، ويعتبرون الطباق (آنتي تز ـ ضد الحكم) بلا وساطة ومنفصـلاً عن الحكم ، فهم إمَّا أن يقولوا : نعم ، نعم ـ وإمَّا أن يقولوا : لا ، لا ، وغير هذا لا يجوز الإيمان بـه ، وحسب تصورهم فـإنه لا بـدَّ من اختيار أحـد الطرفـين : أمَّا الـوجود وأمَّـا العدم . . . » .

ويقول إنجلز في كتاب « لودفيج فيورباخ » :

« وكذا الإنسان فإنه لم يعد يرهب التناقضات التي كانت علوم ما وراء الطبيعة تؤكد =

. . . .

= أنها قديمة وثابتة وترفض أيَّ تغيير ، من قبيل : التضاد ، الصحيح والخطأ ، الخير والشر ، الثابت والمتغير ، الحتميّ والصدفة وغيرها ، فنحن نعلم أن لهذه التناقضات قيمة نسبيّة ، فما يعتبر اليوم صحيحاً له ناحية غير صحيحة مستترة وستظهر فيما بعد ، وما يُعدُّ اليوم غير صحيح له ناحية صحيحة بسببها كان يعتبر في الماضي صحيحاً . وما نعتبره واجب الوقوع فهو مركّب من حوادث اتفاقية تماماً ، وما نعدُّه صدفة فقد ركّزنا على ظاهره فقط ، ويختفي تحت هذا الظاهر الوجوب واللزوم » .

إن الفلسفة الماديّة لّما كانت قائلة في الطبيعة بالنزاع بين الأضداد وتبديل الشيء إلى ضده ، ومن ناحية فهي تعتبر الأفكار ماديّة صرفة ، ومن ناحية أخرى لم تجعل أيّ فرق بين التضاد والتناقض ، ولا بين الإيجاب والسلب ، وهي تنكر أصل امتناع التناقض في الأفكار ، وهناك مشاكل أخرى ورطتها في طرق مسدودة (ليرجع من شاء إلى الترجمة العربية للجزء الأول من هذا الكتاب ص ٢٥٧ فما بعد) كلّ هذه الأمور دفعت هذه الفلسفة لإنكار هذا الأصل الفكري المسلّم من أساسه وادّعت أنه لا مانع من أن يكون شيء واحد صادقاً وكاذباً في نفس الوقت ، صحيحاً وخطأ في وقت واحد .

وقد أوضحنا من قبل أن غضّ النظر عن أصل امتناع التناقض يهدم أساس جميع العلوم . فكما قلنا أن القانون العلميّ للذهن البشري يعني اتّجاه الذهن إلى قضية خاصة والأعراض عن الطرف المقابل لها ، فأنتم الذين تصوغون في أفكاركم نظرية فلسفية وتدّعون أن الوجود يساوي المادة لا بدَّ أن تكونوا متّجهين في أذهانكم إلى هذه القضية ومعرضين عن القضية المقابلة لها وهي أن الوجود ليس مساوياً للمادة ، وكذا الحال في مورد كلّ واحد من أصول الديالكتيك الأربعة التي قبلتموها لا بدَّ أن تكونوا معرضين عن النقاط المقابلة لها ، إذن أنتم بأنفسكم قد قلتم : نعم ، نعم لنظريتكم الفلسفية وأسسها المنطقية . وقلتم : لا ، لا للنظرية الفلسفية الميتافيزيقية وأسسها المنطقية . =

من البيان الماضي والتي تشكّل الأساس للمنطق الجامد يقوم منطقها على أساس هذه الأصول الثلاثة :

١ ـ أصل العينيّة ، أي أن كلّ شيءٍ هو بنفسه عين ذاته .

= ونذكر مثالاً من العلوم : فنحن في الرياضيات نبذل جهدنا لنقيم برهاناً على مسألة ونثبت نتيجة معينة ، ومن المؤكد أن الذهن يقبل تلك النتيجة ويتعرض عن النقطة المقابلة لها وذلك لأنه لا يرى تلك النتيجة قابلة للجمع مع النقطة المقابلة لها ، وكما قال المؤلف في المتن :

« كيف يتصور أن يقام برهان على نظرية من النظريات ويتم إثبات نتيجة معينة ، ثم في نفس الوقت لا يضرّ بذلك البرهان القيام بتكذيب تلك النتيجة ؟ ! » .

كانت هذه هي الأصول الثلاثة للماديّة الديالكتيكية في مورد الأفكار والإدراكات ، وتشكّل هذه الأصول الثلاثة النقطة المقابلة تماماً للأصول الثلاثة التي تؤمن بها سائر الأنظمة الفلسفيّة ولا سيّما الميتافيزيقية ، فالميتافيزيقية تؤمن في مورد الأفكار بثلاثة أصول هي : العينيّة ـ الثبات ـ امتناع التناقض ، وقد عرف القارىء الكريم أن إمكانية المعرفة متوقفة على هذه الأصول الثلاثة التي تعلنها الميتافيزيقية ، وعلى فرض إنكار أيّ واحد منها فإن حصول العلم يصبح متعذراً .

والمطّلعون على الفلسفة وتاريخها يعلمون أن السوفسطائية ليست شيئاً سوى إنكار إمكانية العلم ، وقد اكتفى السوفسطائيون القدماء بإنكار أصل امتناع التناقض لتهديم إمكانية العلم ، ولكنّ الماديّين أضافوا شيئين آخرين يكفي كلّ واحد منهما ـ إذا تم قبوله ـ لنفي إمكانية العلم . والعجيب هو أن لهؤلاء السادة ـ في نفس الوقت ـ نظرية فلسفية وأسساً منطقية وهم يدعون اليقين بشأنها ، بينما السوفسطائيون قد التفتوا إلى أنهم بإنكارهم لأصل امتناع التناقض لا بدّ أن يغضّوا النظر عن أيّ نظرية فلسفية وعن أيّ أسس منطقية يقينية !!

والأعجب من هذا كلّه هو أن هؤلاء السادة يعتبرون أنفسهم حماة العلم والتابعين له والذابّين عنه !!!

٢ ـ أصل الثبات ، أي أن كلّ شيء في اللحظة الثانية هو نفسه الذي كان في اللحظة الأولى .

٣ ـ أصل امتناع اجتماع الضدين ، أي أنّ الوجود والعدم لا يجتمعان في مكانٍ واحد .

(لقد بدّلوا اجتماع النقيضين ـ الذي هو عبارة عن اجتماع الصدق والكذب ، أو اجتماع السلب والإيجاب من جهة واحدة حقيقية ـ إلى المتناقضين ثم بدّلوه إلى الضدين ، وقد وسّعوا معنى الوجود والعدم من معنى الإيجاب والسلب ليشمل مورد القوة والفعل ثم عبّروا بهذا التعبير وقاموا بهذا التفسير) .

ولكنه بعد أن أحرز العلم الحديث تقدمه الهائل وصاغ قانون التّحول والتّكامل العام وأُسّس نظام : الاطروحة « تز » ، الطباق « آنتي تز » ، التركيب « سنتز » (الوجود ـ العدم ـ الصيرورة) فإنه لم يبق أيُّ أساس تقوم عليه الأصول الثلاثة السابقة الذكر للميتافيزيقية ومنطقها فسقطت عن الاعتبار ، وذلك لأنه حسب النظام المذكور يكون كلّ موجود متمتعاً بواقعه ووجوده ، وهو الذي يحفظ له وضعه الفعلي ، ولمّا كان في تبدلٍ مستمرٍ فإنه يرافق عدمه ونفيه وينمّيه ، ومن مجموع الوجود والعدم يظهر موجود آخر ، وفي نفس الوقت الذي تتعلق فيه هذه المراتب الثلاثة (الوجود والعدم والصيرورة) بالمراحل الثلاثة المترتبة لهذا الموجود فإننا إذا بدأنا من المرحلة الثانية له (العدم) . فإنها تنطبق عليه أيضاً ، أي أنّ « العدم » يصبح « وجوداً » ، و « الصيرورة » تصبح « عدماً » ، والوجود اللّاحق الآتي من تبدل « الصيرورة » يصبح « صيرورة » وهكذا دواليك . . .

وبهذه الصورة لا يبقى مجال لأصل الثبات والعينيّة وامتناع اجتماع

الضدين . ويهاجم العلماء الماديّون ـ اعتماداً على هذه النظرية وبعد هذا البيان المجمل ـ البديهيّات والنظريات التي تمَّ إثباتها في أبواب المنطق المختلفة ويبطلونها ببيانات نابعة من هذا البيان ، فيقولون مثلاً بالنسبة للحدِّ : إن الحدَّ الذي يقول به المنطق الميتافيزيقي هو مجموعة أجزاء ماهيّة الشيء ، ولا يكون هذا الأمر صحيحاً إلاَّ إذا كانت للشيء ماهيّة منفصلة عن بقية الماهيّات ، والحال أنه ليس كذلك ، ولا يكون صحيحاً إلاَّ إذا كانت ماهيّة الشيء ثابتة على حالة واحدة ، والحقيقة أنه ليس كذلك ، ولا يكون صحيحاً إلاّ إذا لم يكن مع الشيء ضده ، والواقع أنه ليس كذلك..

ويقولون مثلاً بالنسبة للشكل الأول من القياس الاقتراني :

في هذا المثال المعروف : كلّ إنسان حيوان ـ وكلّ حيوان حسّاس ـ إذن كلّ إنسان حسّاس ، لا يعطي هذا الشكل هذه النتيجة ، ولا يكون الإنسان حسّاساً إلاّ إذا كانت للإنسان ماهيّة مستقلة عن الماهيّات الأخرى ، بحيث يبقى الإنسان إنساناً ولا يصبح غير إنسان ، بينما الواقع ليس كذلك . وفي غير هذين الموردين قد أوردوا إشكالات تشبه حديثهم فيهما ، ومن الواضح أنَّ هذه جميعاً ناشئة من نفي الديالكتيك للأصول الثلاثة المذكورة .

الجواب

نحن الآن لا نتناول في حديثنا النظام الثلاثي :

(الأطروحة ـ الطباق ـ التركيب) بشكل أساسي ، ونترك الشرح الكامل لأجزاء هذه النظرية الحديثة ـ بعون الله ـ إلى مقالة قادمة عنوانها « القوة والفعل » .

فنحن سوف نوضِّح هناك ـ ضمن شرحنا لمعنى الحركة العامة ـ إن

هذا الموضوع هو عين ذلك التفسير الذي قدّمه الفلاسفة منذ أقدم العصور موضحين فيه حقيقة مطلق الحركة بأنها :

« كمال أول لما بالقوة من حيث إنه القوة » ، أو « إتّحاد القوة والفعل في الحركة » . والفرق بين هذين البيانين هو أن فلاسفة الماديّة التّحولية قد بيّنوا موضوعاً ناضجاً ببيان ساذج فجٍّ قاصر .

أجل إن القصة الطويلة لـ « الأطروحة ـ الطباق ـ التركيب » يمكن اختصارها في هذه الجملة القصيرة : « اتحاد القوة والفعل في الحركة » . والسبل البعيدة الممتدة التي سلكها الفلاسفة الماديّون في هذا الوادي والتحف الطازجة التي يعودون بها في كلّ مرة ويعرضونها للنظارة على المسرح ، إنما هي متضادة ومتناقضة فيما بينها إلى مدى عجيب بحيث يكونون في الواقع قد صاغوا نظاماً من اللاّنظام .

ولئلا نبتعد عن مجرى الحديث الخاص في هذه المقالة ولنبيّن النتيجة المنطقية لهذا الكلام ونوضّح بعض الملاحظات حول الأصول الثلاثة المذكورة (العينيّة ـ الثبات ـ استحالة اجتماع الضدين) التي ينكرها الديالكتيكيون والتي قد اتّضحت إلى حدٍّ ما من المقالات السابقة فإننا نذكّر بهذه النقاط :

أولاً : إن ما يقوله العالم الماديّ من انتفاء العينيّة صحيح ، ولكنَّ هذا الأمر يجري في مجال المادة الخارجية وتركيباتها ، لا في مجال العلم والإدراك ، لأننا قد أثبتنا في المقالة الثالثة (العلم والإدراك) إن العلم والإدراك لا يتميزان بصفة التّحول الماديّ ، وأي صورة إدراكية فهي منفصلة تماماً عن أيٍّ صورة إدراكية أخرى ، وطبيعتنا المنتجة للعلم والمولِّدة للأفكار شاهد صادق على ما نقول ، ومن الواضح أن العالم الديالكتيكي

أيضـاً يتمتع بهـذه الطبيعـة ، وضمـيره العلمي ليس مستعـداً أبـداً لقبـول مضمون حديثه ، وذلك لأنه خلال هـذا البيان والتخـاطب يحبّ من أعماق نفسـه أن يوصـل إلينا (نحن المخـاطبين) عـين مقصوده دون غـيره ، أنـه يتمنى أن نعـترف بصحـة نفس مقصـوده لا سـواه ، وضمـيره يشهـد بـأن الموضوع الذي يشرحه اليوم هو نفس ما فهمه بـالأمس ، وهو نفسـه الذي كـان قبل الأمس من المجهـولات إن العينية مـلازمة للمفـاهيم بشكل عـام بحيث يكون حتى سلب العينيّة أيضاً بنفسه مستلزماً لإثبات العينيّة (يحسن التأمل في هذا المجال) .

وثانياً : إن إنكار الديـالكتيكيين للثبـات صحيح في المـادة ـ كما قلنـا ذلـك في العينيّـة ـ وليس صحيحـاً في الصـورة العلميـة التصـوريـة أو التّصديقية .

حقّـاً إن هؤلاء ماذا يتخيلون بـالنسبة للقضـايـا التـاريخيـة المتصرّمـة وتاريخ حيّاة الماضين والمتقدمين علينا ؟ أيكون كلّ شيءٍ مجهـولاً للإنسـان ؟ وحتى هذه القضية مجهولة لديه أيضاً ؟

أيكون كلّ شيءٍ في إدراك الإنسان نسبيّاً ومتغيّراً ، حتى هذا الشيء ؟

لعلّنا نفكر بالطريقة الميتافيزيقية ولا نفهم ما يقولـون ! (كما يـدّعون هم) ، ولكن ماذا يقولون بالنسبة لهذا الفرض :

ألم توجد أفكار تتّصف بالعينيّة والثبات ؟

وإذا كانت قد وجـدت فهل يعقـل أن تكون فئـة من الأفكار تتّصف بالعينيّة والثبات وفئة أخرى فاقدة لها ؟ !

أي أن الفكر يوجد تارة مع أوصاف المادة وتارة أخرى بدونها ؟ !!

أي أن الفكر الذي هو ماديّ ، أحياناً يكون ماديّاً وأحياناً لا يكون ماديّاً (وهذا التناقض مستحيل ولكن هؤلاء العلماء يصرّحون بجواز اجتماع المتناقضين !!) .

وثالثاً : إن اجتماع النقيضين (الذي يُعبَّر عنه غالباً باجتماع الضدين عند الديالكتيكيين) مستحيل في المادة وفي الإدراك ، ومن الواضح جداً أننا لو فرضنا الشكّ في أيّة قضية بديهيّة (كما قلنا أن حصول العلم بأيّ بديهيّ متوقف على قضية استحالة ارتفاع واجتماع النقيضين ، ومع فرض عدم هذه القضية فإنه لن يستقر علم) فإنه لا يمكن الشكّ إطلاقاً في حكم النقيضين ، وفطرة أيّ إنسان ـ وحتى علماء الماديّة التّحولية ـ ترفض بطلان هذا الحكم ، وكلّ هذه المحاولات التي يبذلها الديالكتيكيون لنفي هذا الحكم والأمثلة التي يذكرونها لإثبات صحة دعواهم والتعبيرات المختلفة في هذا المجال (من قبيل الوجود والعدم ـ بالقوة وبالفعل ـ الأطروحة ، الطباق ، التركيب ـ الضدان والمتغايران والمتنافيان) كلّها تدل على أنهم قد تورّطوا في خلط عجيب فوضعوا شيئاً آخر مكان النقيضين ، وبذلك فقد خرجوا من محل النزاع ووجهوا سهامهم إلى غير الهدف المقصود ، وإلاّ فإنهم ليسوا مستعدين على الإطلاق أن يوافقوا على أنّ حكماً مّا صادق مئة بالمئة وكاذب أيضاً مئة بالمئة ، وهو ليس صادقاً ولا كاذباً .

أجل إن العلماء الديالكتيكيين يقولون : إن أسلوب التفكير الميتافيزيقي ـ الذي هو تفكير مطلق ـ هو الذي يخلق هذه المشاكل ، أمّا أسلوب التفكير الديالكتيكي فهو « نسبيّ » ، ويتّفق معه الخارج الماديّ ، لأنه في الخارج الماديّ ليس لدينا إثبات مطلق ولا نفيّ مطلق ، إذن أي إثبات في الخارج قابل للجميع مع السلب .

ولكننا نقول :

أولاً : إن هـذا اعـتراف صريـح بصحّـة حكم النقيضــين حتى في الخارج ، لأن الحكم الذي يثبتونه في الخارج (وهو أن التفكير نسبيّ ومتّفق مع الخارج الماديّ) لا يقبلون أبداً أن يصبح كاذباً وينفى من الخارج .

ثانياً : إن أسلوب التفكـير الديـالكتيكي نفسه أسلوب مـطلق ، لأن هؤلاء العلماء لا يـرضون أن يقـال لهم : كلّ هـذه الجهود التي بـذلتمـوهـا ذهبت أدراج الـرياح ، واستـدلالكم فارغ وكـاذب ، إذن لا بدَّ أن يكـون هذا الاستدلال صحيحـاً باعتقـادهم ، وهذا هـو تفكير مـطلق قد حـلّ في عقـولهم ، ومن حسن الحظ أنه تفكـير على الـطريقة الـديـالكتيكيـة ، إذن التفكير بالأُسلوب الديالكتيكي أيضاً كان مطلقاً وليس نسبيّاً .

بل كيف يتصوّر أن يُقام برهان على نظرية من النظريات ويتمّ إثبات نتيجة معينة ، ثم في نفس الـوقت لا يضرّ بذلـك البرهـان القيام بتكـذيب تلك النتيجة ؟ !

إشكال

لو فرضنا أن جميع الأحاديث الماضية مع أُسسها الاستدلالية المذكورة ضمن المقالات الثالثة والرابعة والخامسة صحيحة ، فإنه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة وهي أن جميع العلوم والإدراكات أو أغلبها مـأخوذة من واقـع المادة الخارجية ، إذن تكون المادة على أيِّ تقدير مؤثرة في ولادتهـا ، ولا يعقل أن يكون هناك موجود متحوّل متكامل مع أنه يوجد شيئاً ثابتاً غير متغيّر . ومن هنا فإنه لا مفرّ من الإعتراف بوجود التّحول في العلوم والإدراكـات ، وبناء على هذا يصبح حديث الديالكتيـك صحيحاً في وصفـه للعلوم والإدراكات وفي الأُسلوب الذي اتّخذه في هذا المضمار .

الجواب

إن ما تقتضيه الأصول المبرهنة الماضية هو أنـه مع فـرض عدم تـكون العلوم والإدراكـات ماديّـة لا يمكن الحـديث عن الـولادة الـطبيعيـة ، ومن الطبيعي عندئذٍ أن تنعدم التبعيّة في الحكم بين المادة والإدراكات ، وأما فيما يتعلق بمـا تستنتجه الـدراسات الفلسفيـة في مـورد النسبـة الـوجـوديّـة بـين الموجودات غير الماديّة فمع حفظ موافقة ذلك في مورد الإدراكـات لا بدَّ من القـول إن الإنسان عنـد حصول الإدراكـات توجـد فيه مجموعة من الآثـار الماديّة في ظل ظروف خـاصة فتـوجد هـذه الظواهـر غير المـاديّة التي تتميـز بمطابقة خاصة مع المادة ، سوى أن المادة دائـماً ناقصـة متحوِّلـة ، وأما تلك الظواهر غير الماديّة فهي تامة ثابتة .

أمّـا ما ورد ضمن حـديثنا عن هـذه الظواهـر من ذكر لـ « التّـوالد » و « الاستنتاج » و « التّكوّن » فهـو من آثار جـوّ البحث ، وما ألفـه الإنسان من التّعامل مع المادة والماديّات ، وهو من باب التّجوّز والتسامح .

إشكال

إن التجـارب المتعاقبـة تُثبت لنا أن البيئـة التي يعيش فيهـا الإنسـان تساهم في تكوين أفكـاره ، ومن الواضـح أن اختلاف المعلومـات والأفكار تـابع لاختـلاف المنطقـة والبيئة التي يقـطنها الإنســان ، ويحـدث هـذا حتى بـالنسبة لـلإنسان الـواحد إذا عـاش في زمـانـين وتعـرّض لبيئتـين ، ونحن نستطيع أيضاً أن نُوجِد في الناس أفكاراً مختلفة إذا ما وفّرنا لهم ألواناً مختلفة من التربية ، إذن الحقائق العلمية مخلوقاتنا وهي تابعة لنا ، وليس لها ثبـات لا يقبل التغيير .

الجواب

إن الوصف المذكور (التغيير) خاص بمجموعة معينة من المعلومات والإدراكات ، وهي التي يكون مطابقها الخارجي من الأمور الاجتماعية التي نحن نوجدها ، ومن المؤكّد أن هذه الإدراكات الخاصة سوف تتغير بالتغييرات التي ندخلها نحن على ظروفنا الإجتماعية .

أمّا مجموعة الإدراكات التي يكون مطابقها خارج مجال المجتمع ، وهي تتّصف بالوجود والتّحقق مع فرض وجود الإنسان أو عدمه ومع فرض وجود أيِّ حيٍّ اجتماعي أو عدمه ، أي أن وجود الحيوان المدرك وعدمه لا يؤثر في واقعيتها ، فإن اختلاف بيئة الحياة والتربية والتّلقين لا يؤدّي إلى اختلافها .

إن التّوضيح الكامل لهذا الموضوع بشكل مفصّل يحتاج إلى دراسة لمواد العلوم والإدراكات بأسلوب آخر أحدث وأجدّ ، بحيث نتناول بالبحث والتّحقيق العلوم والإدراكات الحقيقية والإعتبارية ، ونوضّح كيفية مطابقتها لخارجها وما لها من خواص أخرى ، ولهذا نرى أن ننهي هذه المقالة عند هذا الحدِّ لنبدأ مقالة أخرى تنهض بهذه المهمة .

قائمة بالمسائل التي أثبتنا صحتها في هذه المقالة :

١ ـ لكلّ علمٍ حصوليٍّ في مورده علمٍ حضوريّ .

٢ ـ إنّ لكلٍّ واحدٍ منّا علماً حضوريّاً بنفسه وقواه وأفعاله الإدراكية ، وكذا له علم حضوريّ بنحو من الأنحاء بمحسوساته الأوّلية ، وكلّ علمٍ حصوليّ فهو نابع من هذه العلوم الحضوريّة .

٣ ـ تنقسم العلوم والإدراكات إلى التّصورات والتّصديقات ، وتنقسم التصورات إلى قسمين : الماهيّات والاعتبارات .

٤ ـ نحن نطّلع على كنه المعلوم في مورد الماهيّات .

٥ ـ تعلم المفاهيم الاعتبارية بعد الماهيّات .

٦ ـ نحن نحصل على المفاهيم الاعتبارية في البدء بوساطة النسبة ، ثم بعد ذلك بشكل مستقل ، وفي جميع هذه الموارد تكون حكايتها عن الخارج بالعرض .

٧ ـ إن كمية كبيرة من التّصورات تكون قضايا في الحقيقة ، والعكس أيضاً صحيح .

٨ ـ كما أن الانقسام إلى الحقيقة والاعتبار موجود في التصور فهو موجود أيضاً في التّصديق .

٩ ـ للمفاهيم كثرة وانقسام آخر وهو الحاصل عن طريق البساطة والتركب .

١٠ ـ لا بدَّ من معرفة الماهيّات عن طريق التَّحديد المنطقي ،

١١ ـ للعلوم والإدراكات كثرة أخرى بوساطة الانقسام إلى البديهي والنظري .

١٢ ـ إن أيَّ معلومٍ تصديقي نفرضه فهو إمَّا أن يكون بنفسه بديهيّاً وإمَّا أن ينتهي إلى بديهيّ .

١٣ ـ إنَّ أيَّ معلومٍ نظريّ يوجد من تأليف البديهيات أو النظريّات المنتهية إلى البديهيّات أو المختلطة منهما .

١٤ ـ الفرق بين البديهيّ والفرضيّة .

١٥ ـ إنَّ احتياج النظري إلى البديهيّ يختلف عن سنخ احتياج أي قضية لحكم النقيضين . وجميع المعلومات محتاجة إلى حكم النقيضين .

١٦ ـ كما أن مواد التَّصديقات المنتجة مؤثِّرة في النتيجة فكذا هيئة المقدمات .

١٧ ـ إنَّ الهيئة ـ مثل المادة ـ تنقسم أيضاً إلى البديهيّة والنظريّة .

١٨ ـ إنَّ النسبة بين المعلوم الخارجي والصورة العلمية ليست هي نسبة الولادة .

المقالة السادسة
الادراكات الاعتبارية

مقدمة صاحب التعليقة

إن الموضوع الـذي نطرحـه في هذه المقـالة يتعلق أيضـاً بعالم الـذهن والإدراكـات . فما نـدرسه في هـذه المقالـة ونحلّله هو قسم من الإدراكـات المسمى بـاصـطلاح هـــذه المجمـوعــة عن المقـالات بـــاسم « الإدراكـات الاعتبارية » .

فالإدراكات الاعتبارية في مقـابل الإدراكـات الحقيقية . والإدراكـات الحقيقية هي انكشافات وانعكاسـات ذهنية للواقـع ونفس الأمر ، ومـا بيّناه في المقالة الخـامسة من أقســام التّصورات والتّصـديقات وكيفيـة وجودهـا في الذهن كان متعلقاً بالإدراكـات الحقيقية . وأمّـا الإدراكات الاعتبـارية فهي فروض صاغها الذهن لتـأمين احتيـاجات الحيـاة ، وهي تتّصف بالـوضعيّة والاتفـاقية والاعتبـارية ولا عـلاقة لهـا بالـواقع ونفس الأمـر . ويُستفاد من الإدراكات الحقيقية في البراهين الفلسفيّة أو العلمية ـ الطبيعية أو الرياضية ـ ويمكن الاستنتاج منها نتيجة فلسفية أو علمية ، وكذا نستطيع الظفر بـإدراك حقيقي من برهان فلسفيّ أو علميّ ، ولكنـه في مورد الاعتبـارات لا يمكن الحصول على مثـل هذه الفـائدة . وبعبـارة أُخرى فـإن للإدراكات الحقيقية قيمة منطقيّة ، وليس للإدراكات الاعتبارية قيمة منطقيّة .

ولا تكـون الإدراكات الحقيقيـة تـابعـة لاحتيـاجـات المـوجـود الحيّ

الطبيعية ولا لعوامل بيئة حياته الخاصة ، وهي لا تتغير بتغيّر الاحتياجات الطبيعية أو عوامل البيئة ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تابعة لاحتياجات الحياة وعوامل البيئة الخاصة ، وهي تتغيّر بتغيّرها . والإدراكات الحقيقية ليست قابلة للتطور والنشوء والارتقاء ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تقطع طريق التّكامل والنشوء والارتقاء . وتكون الإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية ، لكن الإدراكات الاعتبارية نسبيّة ومؤقتة وغير ضرورية .

ونواجه في هذا المجال موضوعاً مهمّاً وهو : هل لدينا ـ حقيقة ـ لونان من الإدراكات : أحدهما : حقيقيّ ومطلق وثابت ومتحرر من الاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة ، والآخرة فرضيّ ونسبيّ ومتطور وتابع للاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة ؟

وإذا كان الواقع كذلك فهل تكون ميّزات ومشخّصات كلّ قسم منها منفصلة عن ميزات ومشخّصات القسم الآخر ؟

إنَّ التّمييز والتّفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية لازم وضروريّ جداً ، وعدم التّمييز بينهما مضرٌّ وخطير جداً ، وعدم التمييز هذا هو الذين أورد كثيراً من العلماء المهالك ، فقاس بعضهم الإعتبارات على الحقائق ، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الإعتبارات ، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مورد الإعتبارات وعمّمها لتشمل الحقائق ، فظنَّ أنَّ الحقائق ـ مثل الإعتبارات ـ مفاهيم نسبيّة متغيّرة للاحتياجات الطبيعية .

* * *

في أواخر المقالة الخامسة ـ عندما كنّا نتحدث عن أصل الثبات ـ

قلنا : إن الإدراكات ليس لها صفة التغيير ، وذكر المؤلف في متن تلك المقالة ص ١٧٦ إشكالاً نعيد ذكر نصه :

« إن التجارب المتعاقبة تثبت لنا أن البيئة التي يعيش فيها الإنسان تساهم في تكوين أفكاره ، ومن الواضح أن اختلاف المعلومات والأفكار تابع لاختلاف المنطقة والبيئة التي يقطنها الإنسان، ويحدث هذا حتى بالنسبة للإنسان الواحد إذا عاش في زمانين وتعرّض لبيئتين ، ونحن نستطيع أيضاً أن نوجد في الناس أفكاراً مختلفة إذا ما وفرّنا لهم ألواناً مختلفة من التربية ، إذن الحقائق العلمية مخلوقاتنا وهي تابعة لنا ، وليس لها ثبات لا يقبل التغيير » .

وقلنا في التعليقة المذكورة هناك (ص ١٤٣ فما بعد) عند الحديث عن اختلاف وجهة نظر المنطق التّعقلي عن المنطق التّجريبي في باب « الأسس والمبادىء العقلية العامة » .

إن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين يعتبرون ظهور هذه الأسس والمبادىء العقلية ـ أي تلك التّصديقات التي يطلق عليها المنطق العقلي اسم « البديهيات الأوّلية التّصديقية » ـ معلولاً للعوامل الحيوية أو الاجتماعية .

وتتّفق نظرية هؤلاء العلماء مع نظرية المنطق العقلي في القول بأن الأصول العقلية ليست وليدة التجربة ، وبهذا فإنهما تردان المنطق التجريبي ، ولكن نظريتهم تخالف المنطق العقلي من ناحية القول بالثبات وعدم التّغيير ، وذلك لأن نظريتهم تدّعي أن هذه الأسس متناسبة دائماً وتابعة لبيئة الإنسان الطبيعية أو الاجتماعية ، وبتغيّر البيئة الطبيعية أو الاجتماعية فإنها تتغير وتتبدل قطعاً ، أما نظرية العقليين فإنها تصرّح بأن

العقل والأُسس العقلية ليست تابعة للبيئة ، وهي لا تتغير بتغيّرها .

وتعتمد نظرية هؤلاء على دراسات ومشاهدات قام بها عدد من العلماء لفهم الأجواء الروحية السائدة عند الأمم والطوائف المختلفة . وقد انتهت بهم دراساتهم إلى نتيجتين :

الأولى : إنَّ هذه الأُسس العقلية ليست على نمط واحد عند جميع الناس .

الثانية : إنها لا تتمتع بوضع ثابت لا يتغير ، بل هي مرتبطة باحتياجاتهم ومقتضيات حياتهم ، ولذا فهي تتغير عندما تتغير تلك الاحتياجات .

وحسب هذه النظرية تصبح جميع الأُسس والمبادىء العقلية من الأحكام الوضعية (الأصول الموضوعة) التي يضعها الإنسان من أجل أن يتمَّ الإنسجام بينه وبين بيئة حياته ، فإذا تغيَّرت تلك البيئة وظهرت احتياجات جديدة فإن الذهن يضطر لإهمال تلك الأصول ووضع أصول أُخرى تتناسب مع الاحتياجات الجديدة . وبناء على هذا تكون هناك علاقة خاصة بين العقل وإدراكاته من جهة ، وإحتياجات الحياة والعوامل الطبيعية والاجتماعية ـ المولّدة لتلك الاحتياجات ـ من جهة أخرى ، وهذه العلاقة هي من ألوان علاقة التابع والمتبوع .

ولكي نستوعب هذه النظرية ونفهم الأمور التي سوف تجيء في هذه المقالة بدقة لا بدَّ لنا من الإشارة إلى أصلين من أصول علم الأحياء ، وهما مورد قبول أهل الفن ، وهذه النظرية مبنيّة على أساسها :

١ ـ أصل بذل الجهد من أجل الحياة :

لقد انتهى علماء الأحياء في دراساتهم إلى هذه النتيجة وهى أن الموجود الحيِّ في محاولة دائمة . وتنصب هذه المحاولة الدائمة على جلب

النفع والفرار من الضرر المتّجه إليه . فكلّ محاولة ونشاط يصدر من الموجود الحيّ فإنه يكمن فيه هدف ومقصود ، والهدف هـو جلب منفعة من المنـافع أو دفع ضرر أو خطر يهدِّد حياته ، وبناء على هذا يكون محور جميع نشاطات الموجود الحيّ استمرار حياته أو تكميلها .

ويسمى هذا الأصل ـ الذي هو أصل بذل الجهـد من أجل استمـرار الحياة أو تكميلها ـ أحياناً باسم أصل بذل الجهد من أجـل البقاء وهـو أحد الأصـول التي اعتمد عليهـا (دارون) في نظريّتـه المشهـورة بتبـدّل الأنـواع وتكاملها (Transformisme) .

ولهذه المقالة بيان خاص لهذا الأصل سوف يأتي خلال المقالة نفسها .

٢ ـ أصل التكيّف مع البيئة :

إن الموجود الحيّ خلال محاولاته من أجل الحياة مضطر لإعـداد نفسه حتى يستطيع الاستمـرار في الحياة في البيئـة التي يعيش فيها ، ولا شـكّ أن العوامل الطبيعية وشروط استمرار الحياة ليست متّحدة في كلّ مكان بل هي مختلفة ومتفاوتة .

وهـذا الاختلاف في شروط استمـرار الحياة يؤدّي حتـماً إلى اختـلاف الاحتيـاجات الحيـويّة للمـوجود الحيّ ، أي أنَّ استمـرار الحياة في كـلّ بيئةٍ يتـطلب تزويـد الموجـود الحيّ بالـوسائـل والمستلزمات الخـاصة التي تـرفـع الاحتياجات المعينة لتلك البيئة .

وقد توصـل المتخصصون في علـم الأحيـاء ولا سيّما علماء الحيـوان في دراساتهم إلى هذه الملاحظة : وهي أنـه كلّما حصل تغيـير في البيئة وتغـيرت الاحتيـاجات في وضـع الأجهزة الـوجوديّـة للكائن الحيّ إن هنـاك تغييرات تحصـل بحيث تتناسب مـع البيئـة والاحتيـاجـات الجـديـدة . وتقـع هـذه

التغييرات الوجودية أحياناً بذاتها وبصورة مخفيّة عن وعي الكائن الحيّ ، وأحياناً أخرى تكون بصورة ظاهرة ، أي أن الموجود الحيّ يوجد هذه التغييرات أحياناً عن علمٍ ووعي وإرادة ، وأحياناً أخرى تظهر هذه التغييرات والاستعدادات من دون أن يلتفت إليها . مثلاً لو صعدنا بإنسان إلى إرتفاع شاهق في الجو فإن عدد الكريات الحمر في الدم يزداد بشكل طبيعي حتى يستطيع الاستفادة من غاز الأوكسجين ـ الذي يقل في ذلك المستوى من الارتفاع ـ بصورة كافية ، وتوجد هذه الظاهرة في النباتات كثيراً أو قليلاً .

ويسمّى هذا الأصل بأصل التكيّف مع البيئة . ويفسّر كثير من المتخصّصين في علم الحيوان ظهور أعضاء أجسام الحيوانات والجوارح والأجهزة العجيبة الموجودة فيها حسب هذا الأصل .

فعلماء الحيوان لا يشكّون في أن التركيب الوجوديّ للكائن الحيّ منسجم مع احتياجاته ، ولا يترددون في أن تغيير الاحتياجات يؤدّي إلى تغيير في تركيبه الوجوديّ من حيث الاستعدادات الحيويّة ، ويكون تغيير الاستعدادات متناسباً دائماً مع تأمين الحاجات الحيويّة بحيث يؤمّن له مستلزمات استمرار حياته ، وقد التفت العلماء منذ الأزمان الغابرة ـ بشكل مفصل أو مختصر ـ إلى هذا الموضوع ، فقد أشار ابن سينا في أحاديثه إلى هذا الأمر ـ ولكن يختلفون في تعيين العلّة الحقيقية لهذه التغييرات الحاصلة في التركيب الوجوديّ للكائن الحيّ ، ولا يتّفقون على تعيين مداها ، ولا على أنّ الموجود الحيّ إلى أيّ حدٍّ له القدرة على النشاط ليتأقلم مع بيئته فتستمر حياته . فبعض يقول : إنّ سبب هذه التغييرات هي العوامل الطبيعية للبيئة ، وبعض يدّعي أنّ الاحتياج نفسه هو الموجود لها ، وبعض يزعم أنّ سبب هذه التغييرات والإستعدادات هي قوة الحياة التي نعبّر عنها

بالنفس النامية (في النباتات) والنفس الحيوانية (في الحيوانـات) ، وبعض ينسب هذه التغييرات مباشرة إلى علل ما وراء الطبيعة ، والقـدر المتيقن هو أن العلم لم يستطع لحدِّ الآن معرفة العلَّة الواقعية لهذه التغييرات ، وكلّ ما قيل إنما هو من قبيل النـظريات الفلسفيـة التي لا بدَّ من معـرفة صحّتهـا أو سقمها بالأدلة الفلسفية .

ونحن لا نستطيع في هذا المجال أن نتخلى عن موضوعنا لنتفـرغ لهذا الموضوع ، لذلك نتركه إلى فرصة أخرى ، والذي يتعلق بمـوضوعنـا هو أن هنـاك أصلاً مسيـطراً على وجـود الكائن الحيّ يسمى بـأصـل التّكيف مـع البيئـة ، ونسمّيه نحن بـأصل الإنسجـام مع الاحتيـاجات ليصبـح ذا معنىً أعمّ ، ويكون هذا الإنسجـام أحيانـاً مخفيّاً عن الشعـور والوعي ، وأحيـاناً أخـرى ظاهـراً ، ويسيطر هـذا الأصل عـلى الأمور الجسميـة وعلى الشؤون النفسيّه ، أي أنَّ جميع أجهزة البدن المختلفة والإحساسات القلبية والملكات الأخلاقية والعواطف والرغبـات الباطنيـة خاضعـة لهذا الأصـل ، وها هنـا نواجه موضوعاً مهمّاً جداً لم يسبق إليه ، ويتعلق بـالمنطق والفلسفـة إلى حدٍّ بعيد وهو عبارة عن: « علاقة العقل والإدراكات العقلية بـأصل الإنسجـام مـع البيئة » ، أي كـما أن الأمور الجسميّـة والنفسيّة للكـائن الحيّ تتنـاسب دائـماً مـع البيئـة والاحتيـاجـات الحيـويّـة ـ حسب أصـل الإنسجـام مـع الاحتيـاجات ـ وهي تتغـير بتغيّر تلك البيئـة وهذه الاحتيـاجـات ، أيكـون العقـل والإدراكـات العقليـة ـ ولا سيّـما الأُسس والمبـادىء العقليـة المسـمّاة بالبديهيّات الأوّلية التي أثبتنا في المقالة الخامسة أنها « المعايير » الأصلية للفكر البشري من النـاحيـة المنـطقيـة وقـد بُنيت عليهـا أُسس الأفكـار الفلسفيـة والعلمية (الرياضيّة والطبيعيّة) ـ تابعاً للأصل العام بالإنسجام مع البيئة ، فتكون كلّ بيئة مُوجِدة لعقل خاص وأُسس عقلية معينـة ، ويكون العـامل

أو العوامل التي تؤدّي في سار أقسام التركيب الوجوديّ للكائن الحيّ إلى وجود استعدادات متناسبة مع احتياجاته ، وبتغيّر الاحتياجات تتغير تلك الاستعدادات مسيطرة أيضاً على النشاطات العقلية أم لا ؟

وبعبارة أخرى : أنَّ لدينا في الوقت الراهن مجموعة من الأُسس والمبادىء العقلية ، وقد أشدنا عليها الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضيّة والطبيعيّة ، فهل تكون هذه الأُسس خاضعة لأصل الإنسجام مع البيئة ويكون الذهن قد وضعها وفرضها متأثراً بعامل أو عوامل التّكيف ، وبتغيّر أوضاع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية وتغيّر الاحتياجات فإن هذه الأصول تخلي مكانها لتحلَّ محلّها « أصول موضوعة » أخرى أم لا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يبقى في أنفسنا اطمئنان بالعلم والفلسفة والمنطق ؟ !!!

من المؤكد أنه ما لم نفرغ من دراسة هذا الموضوع فإن المسائل المذكورة في المقالتين الرابعة والخامسة تبقى ناقصة ، بل ما لم ننتهِ إلى نتيجة واضحة حول هذا الموضوع فإن أعمدة المنطق والفلسفة والمعلوم لن تكون مشيدة على أساس ، وتتّضح لنا أهمية دراسة هذا الموضوع إذا عرفنا أن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين ـ كما سوف نلاحظ ذلك فيما بعد ـ قد ادّعى أن دراسة ومشاهدة عقائد الأمم المختلفة أفكارها تؤدّي إلى هذه النتيجة .

إن مسألة تحديد علاقة العقل والإدراكات العقلية بأصل الإنسجام مع الاحتياجات مسألة جديدة لم يسبق إليها ، وسبب تناولها في هذه المقالة هو أن الأصلين البيولوجيين اللذين نحاول معرفة وعلاقة الأفكار والإدراكات بهما أصلان جديدان لم يمض على دخولهما الساحة العلمية سوى قرن ونصف ، وقد نال هذان الأصلان تأييداً ودعم شخصيتين مشهورتين

همـا لامـارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩ م) ودارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ م) ، وصحيح أنه قد التفت إلى هذين الأصلين في الماضي بشكل مختصر ، ولكن لا شكَّ أنه كان التفاتاً بسيطاً وطفيفاً .

ولهذا فإن الحكماء الذين كانوا مؤيّدين لنظرية ثبات العقـل والأصول العقليـة من قبيل أرسـطو ، والفـارابي ، وابن سينـا ، وصـدر المتـألهـين في الشرق ، وديكارت وأتباعه في الغرب لم يتعرضوا لهـذا الموضـوع ، وحسب مـا وصل إليـه اطّلاعنـا فإنَّ هـذا هي المرة الأولى التي تـدرّس فيها عـلاقـة الأفكـار والإدراكات بهـذين الأصلين البيولـوجيين : أصـل بذل الجهـد من أجـل الحياة ، وأصـل الإنسجـام مـع الاحتيـاجـات ، وذلـك ضمن هـذه المجمـوعــة من المقــالات ، وتشرح وتفصّــل بصــورة مستقلة ، وتقسم الإدراكـات إلى قسمـين : حقيقيّـة وإعتبـاريّـة ، ويصرّح بـأن الإدراكـات الاعتبارية وليدة أصل بذل الجهد من أجل الحياة ، وتابعة لأصل الإنسجام مـع الاحتياجـات ، ويعلن بأنها ـ مثـل الأمور الجسمية والنفسيّـة ـ تقـطع طريق التكامل و « النشوء والارتقاء » ، وتبينّ نقـطة انطلاق مسـيرها وكيف يتم ، وما هي المراحل التي تقطعها ، وما هي القـواعد والقـوانين المسيـطرة عليها ؟ وهذا بعكس الأفكار والإدراكات الحقيقيّة فإنها ليست خاضعة لهذا الأصل وإنما هي تتمتع بوضع ثابت ومطلق ومستمر .

* * *

كـما أشرنا من قبـل فـإن النـظريـة القـائلة : بتبعيـة العقـل ومـطلق الإدراكـات العقلية لأصـل الإنسجام مـع البيئـة تخـالف من جهـة نـظريـة التجريبيين القائلة : إن جميع الأصـول العقلية وليـدة التجربـة ، وتتّفق مع نظرية العقليّين من هذه الجهة ، وذلك لأنها تعترف بكون العقـل والأصول العقلية مستقلة عن التجربة ، والشيء الذي تخالف فيه نظرية العقليّـين هو

أنها لا تعتبر هذه الأصول مجرّدة وغير متغيّرة بل تراها قابلة للتّغير وتابعة لأصل الإنسجام مع الاحتياجات . وسوف نحاول توضيح الموضوع بشكل أكبر .

جاء في كتاب « علم النفس عند ابن سينا ، ومقارنته بعلم النفس الحديث » تأليف الدكتور علي أكبر سياسي عميد جامعة طهران ، في فصل النظريات الحديثة كلام يتعلق بالعقل ومبادئه هذا نصه :

« يقول أحد الحكماء وعلماء النفس المعاصرين (برنسفيج Brunschviag) وله دراسات دقيقة في هذا الباب : إن الحكماء بالنسبة إلى الأصول المنطقية التي عرضت الأذهان قبل ظهور العلم (بمعناه الحديث) كانوا يقتفون أثر سراب الثنائيّة ، فبعضهم كان يحلم بعلمٍ عقليٍّ محض ، ولا يحتاج إلى الحسّ والتجربة ، والبعض الآخر يتصور الإدراك الحسيّ مستغنياً عن النشاط الذهني الخاص ، بينما الحقيقة هي أن علم الإنسان نتيجة للعلاقة والتأثير المتبادل بين الحس والعقل . . . » .

وهذه العلاقة والتأثير المتبادل يعتبرها بعض العلماء تابعة للعوامل الحيوية والعملية ، واندفع البعض أكثر من ذلك فقال بالعوامل الاجتماعية . وتعتقد الفئة الأولى بأن النفس والعقل (النفس الناطقة) مثل آلة عملها تكييف الإنسان مع مقتضيات الحياة ، فهي تحملنا على أن يكون لنا أسلوب واحد في الموارد المختلفة خلال حياتنا ، وهذه الحالة تُوجِد فينا العادة .

أجل إن البحث عن الوحدة بين الكثرة من ضروريات الحياة ، وهذه الضرورة هي التي تهدينا إلى إدراك المفاهيم المجرّدة والكلية ، وبالتالي إلى إدراك مبدأ الهوية (Identite) ، وهو أصل ضرورة حمل الشيء على نفسه

فكل شيء هو نفسه ، وهذا المبدأ في الواقع هو الأساس لسائر المبادىء العقلية وحتى مبدأ العلّيّة ، لأن العلّيّة عبارة عن إطلاق الإحتياج المذكور على الأمور الجارية في الزمان ، أو بعبارة أخرى : هي صياغة المستقبل من قبل في الزمان الحاضر .

وقد اهتم برجسون (Bergson) بصورة خاصة بالاحتياجات الفنيّة والصناعيّة للإنسان واعتبرها المُوجِدة للمبادىء العقليّة ، وهو يقول : إن الفكر المنطقي والمعقول وليد الصناعة . . .

وظنَّ فريق آخر من الحكماء أن حصول المعلومات الأوَّلية والمبادىء العقليّة ناشىء من الهيئة الاجتماعية ، أو على الأقل يكون تأثير العوامل الاجتماعية في هذا المجال في الدرجة الأولى من الأهميّة . وقد انتهت بهؤلاء العلماء دراساتهم في مجال أخلاق الأمم البدائيّة وأحوالها ومعتقداتها إلى هذه النتيجة وهي أن الحياة في المجتمع والتنظيمات الإجتماعية والمراسيم والمعتقدات الدينيّة كانت منشأ تصور الزمان والمكان والعلة والعلّيّة وسائر المبادىء التصوريّة والتّصديقيّة . وقد أكدت هذه الدراسات ـ على عكس الرأي السائد والمختار ـ على أن العقل البشريّ لم يكن متشابهاً دائماً من الناحية المنطقية في الأمكنة والأزمنة المختلفة ولن يكون متشابهاً إطلاقاً ، فمثلاً يختص « مبدأ عدم التناقض » بالناس الذين قد ارتفعوا إلى مستوى معينّ من التّكامل الذهنيّ وهم يعيشون في مجتمعات متقدمة نسبيّاً ، ولكنه لا وجود له بين الأمم البدائيّة ، فلأفراد هذه الجماعات ـ التي لها عقائد خاصة وتؤمن بـ« الطوطم »[1] مثلاً ، وقد يجد كلُّ واحد منهم نفسه إنساناً

(١) جاء في « الموسوعة العربية الميسّرة » ص ١١٦٦ توضيحاً لمعنى الطوطم ما نصه :

« الطوطم : حيوان يرتبط باسم العشيرة عند الشعوب البدائيّة ، وبخاصة أهالي =

ووزغة أو حيواناً مفترساً في نفس الوقت ـ لا يبدو التناقض مستحيلاً . ولا يعني هذا أنه لا وجود للمبادىء العقلية في ذهن هؤلاء الناس بل هي موجودة, ولكنها تختلف عمّا هو موجود في أذهان أفراد المجتمعات الراقية . . . إذن العقل والمبادىء العقلية لم تودع في نفس الإنسان بشكل واحد ثابت بل هي أمور تتناسب مع الاحتياجات ومقتضيات الحياة الاجتماعية وتوجد تدريجيّاً حسب مسير تربية الإنسان . وبناء على هذا فإن كلاًّ من النظرية العقليّة والنظرية التجريبيّة حسب هذا البيان لا يمكن أن يقع موقع القبول لدى علماء النفس المحدثين ، لأن هؤلاء وإن كانوا يسلكون سُبُلاً مختلفة في دراساتهم ويسردون مقدمات متنوعة ولكنهم يصلون بالتالي إلى مقصد واحد وهو الاعتقاد بوجود العقل والمبادىء العقلية المكّونة بصورة قطعية . إنّ هذا العقل ـ كما مرَّ علينا ـ يعتبره العقليون ناشئاً عن التركيب الطبيعي للنفس الإنسانية ، ومن هنا فإنهم يعتقدون بفطريّة المبادىء الأوّلية وتقدمها على الحس والتجربة ، أما التجريبيّون فيعتبرونها متأخرة عن الحس والتجربة ووليدتها . والدراسات الدقيقة التي أُجريت في العقود الأخيرة من هذا القرن على أحوال وأخلاق الناس البدائيين

= أستراليا الأصليين . ويعتبر لحمه محرّماً على أفرادها الذين يعتقدون أنهم انحدروا منه ، ويحملون لذلك اسمه (مثل عشيرة القنغر) ، ولذلك فإنه يجب عليهم القيام نحوه بشعائر وطقوس معينة في مواسم خاصة . وبعض العشائر تتّخذ طواطمها من النباتات أو من الكائنات الماديّة أو حتى (وهو نادر) من الظاهرات الطبيعية . ويحرِّم النظام الطوطميّ قيام صلات جنسيّة بين أفراد الطوطم الواحد ، لأنهم أخوة وأخوات لانحدارهم من طوطم واحد ، ولذا كان الزواج الداخلي محرّماً . . . ، وينتشر النظام الطوطميّ في أستراليا وميلانيزيا وشمال أمريكا ، ولا توجد نظرية واحدة مقبولة تماماً عن أصل ذلك النظام » .

والأطفال ، وسائر أفراد الناس من القوميات والطبقات المختلفة ، قد
جعلت الحكماء وعلماء النفس المعاصرين يتفقون في هذه العقيدة وهي :

أولاً : يتكّون العقل ومبادئه تدريجياً بحيث تتناسب مع مقتضيات الحياة وشؤون الحياة الاِجتماعية ، وكيفية تركيب دماغ أفراد الإنسان ، وبالمرور بالطُّرق المتعرّجة وقبول الصور المختلفة .

ثانياً : لما كان كلّ واحد من العوامل الحيوية والاجتماعية والنفسية يتحرك نحو التّشابه بل الوحدة كان العقل ـ الذي هو تحت تأثير تلك العوامل ـ في تغييراته وتحوّلاته يتّجه دائماً وفي أيِّ مكان نحو أصول كلّية متشابهة ، ولهذا فهو يجعل مقصده الوصول إلى مبدأ الهوية ، وعن هذا الطريق يجعل التفاهم ممكناً بين أفراد الإنسان .

ثالثاً : بناءً على هذين الأصلين السابقين يكون العقل دائماً في حالة تطور وتكوّن وتكامل ، ولا يظهر أبداً بصورة قطعيّةٍ ثابتةٍ غير قابلة للتغيير ، والعقل المتكوّن في الظاهر أي الذي فيه معلومات أوَّليّة ومبادىء عقلية معينة ليس هو في الواقع إلاّ صورة مؤقتة وهي قابلة للتغيير والتحوّل . ويكفي في تأييد هذا الأصل أن نذكّر بالمراحل التي تقطعها العلوم وتتسبب بين الحين والآخر في الإعراض عن النفس الناطقة التي كانت تُعَدُّ من الأصول العلمية المسلمة والاعتقاد بأصول أخرى .

ونعود مرة أخرى فنقول : كما أن هدف النشاط الماديّ والبدنيّ للإنسان هو جعل الطبيعة منسجمة مع احتياجاته فكذا النشاط النفسيّ ، فإنه يهدف إلى جعل نفس الحقيقة والواقع منسجمين مع مقتضياته الخاصة .

إن ما يتعلق من هذه النظرية بموضوعنا يشمل ثلاث نقاط هي :

١ ـ إن العلم حصيلة التعاون بين الحس والعقل .

٢ ـ يتكوّن العقل والإدراكات العقليّة تدريجيّاً وليس لها منذ البدء تركيب كامل ثابت .

٣ ـ تكون الأصول العقلية تابعة لأصل الإنسجام مع البيئة . ويستنتج من هذا الموضوع شيئان آخران :

أ ـ إن العقل والأصول العقلية ليست واحدة ولا متشابهة في جميع الأشخاص .

ب ـ بتغيّر الأوضاع والظروف والاحتياجات يتغير العقل والأصول العقلية !

ونظريتنا فيما يتعلق بالقسم الأول تتلخص فيما قلناه في المقالة الخامسة ، فقد بيّنا فيها مساهمة الحس في ظهور بعض التصورات ، ومشاركة الضمير في ظهور تصورات أخرى ، وتدخل « الحمل » أو « الحكم » في ظهور التصورات العامة ، وتدخل العاقلة في تعميم التصورات الجزئية الحاصلة من طريق الحس أو من طريق آخر . ومشاركة التجربة في ظهور بعض الأحكام والتّصديقات ، وتدخل العقل المباشر وبلا وساطة في ظهور بعض الأحكام والتّصديقات الأخرى التي سمّيناها بالبديهيّات الأوّليّة أو الأصول والمبادىء العقلية . والنتيجة التي استفدناها من تلك المقالة هي أن العلم البشري حصيلة التعاون بين الحس والعقل ، وقد فرّقنا في تلك المقالة بين التصورات المتقدمة على الحس والتّصديقات المتقدمة على التجربة . إذن فيما يخص هذا الأمر نحن موافقون على ما تقوله النظرية السابقة ولكن حسب البيان الخاص الذي قدمناه في المقالة الخامسة ولا حاجة بنا إلى تكراره .

وبالنسبة للقسم الثاني لنا نظرية موافقة ، وقد كانت هذه النظرية شائعة منذ عصر أرسطو وقد وضّحها ابن سينا بشكلٍ رائع ، ولكنه حسب

نظرية أرسطو وابن سينا فإن النفس منذ البدء تكون جوهراً مستقلاً عن البدن ، والإدراكات العقلية التي تظهر لها تدريجيّاً هي بمنزلة أوصاف وأعراض تعرض عليها .

وتعتبر النظرية المحكمة والمبرهنة لصدر المتألهين أكمل وأجمع النظريات في مجال التّكامل التدريجيّ للعقل والمعقولات ، فهي من ناحية تعتبر النفس في البدء أمراً ماديّاً جسمانيّاً ثم هي بالتّدريج تظفر بالكمال الجوهريّ وتصل إلى مرتبة الحس والخيال ثم إلى مرتبة العقل ، ومن ناحية أخرى تعتبر العقل والعاقل والمعقول متّحدة . وحسب هذه النظرية لا تكون النفس في البدء جوهراً مستقلاً عن البدن ولا الإدراكات العقلية أعراضاً وأوصافاً للنفس .

ومطابق هذه النظرية يكون الظهور التدريجيّ للمعقولات عين التكوّن التدريجيّ التّكامليّ للعقل والعاقلة . إذن يتكوّن العقل والإدراكات العقلية تدريجيّاً وليس لها منذ البدء تركيب كامل ثابت .

وتختلف وجهة نظرنا مع نظرية الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين في القسم الثالث . فمع تقديرنا العظيم لدراسات هؤلاء العلماء ومشاهداتهم وتجاربهم ومع تحليلنا لجهودهم المبذولة في هذا المضمار ، فإننا نسمح لأنفسنا بتحليل ونقد الاستنباط الذي انتهى إليه هؤلاء العلماء من دراساتهم .

فكما يُستفاد من العبارات الماضية فإنَّ هؤلاء العلماء قد استخرجوا نظريتهم في الغالب من دراسة أخلاق الناس وعاداتهم وآدابهم وسننهم المختلفة ، فقد واجهوا في دراساتهم أنَّ لكلِّ أمةٍ عقائد وطرازاً للتفكير يتناسب مع احتياجات حياتها وظروفها الخاصة ، ولاحظوا أيضاً أنه بتغيير الاحتياجات وظروف الحياة تختلف طرز التفكير وعقائد الأفراد أو

الجماعات ، ومن ناحية أخرى فقد تخيّل هؤلاء العلماء أن جميع الأفكار والإدراكات متشابهة فاضطروا إلى الاستنباط بأن العقل والإدراكات بشكلٍ عام تابعة لاحتياجات الحياة .

ويبدو لنا أنه بالتَّمييز والتّفكيك الذي قمنا به في هذه المقالة بين الإدراكات الحقيقيّة أو « الحقائق » والإدراكات الاعتباريّة أو « الاعتباريّات » وبالتّأكيد على أن أغلب الأفكار والمعتقدات التي درسها هؤلاء العلماء هي من قبيل الاعتبارات الخاضعة للتّغيير والتّبديل ، فإن سوء الإستنباط هذا يزول وينحل الإشكال .

وأما ما قيل حول أصل امتناع التناقض ـ الذي هو من الحقائق ـ بالخصوص فهو اشتباه آخر للأسباب التالية :

أولاً : لو فرضنا أن « الطوطمية » أو أية فئةٍ أو طبقةٍ أخرى تعتبر نفسها حيواناً مفترساً ووزغةً في نفس الوقت فإنَّ ذلك لا علاقة له بأصل امتناع التناقض .

ثانياً : لا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أنَّ الذهن يحكم أحياناً ، ثم يعرض بسرعة عن ذلك الحكم ويتّجه إلى ضد ذلك الحكم أو نقيضه ، ثم يعرض عن هذا الحكم الثاني ويتّجه إلى الحكم الأول وهكذا . . . ويتخيّل الإنسان أن ذهنه قد حكم في آن واحد بحكمين متناقضين ، وتشيع هذه الحالة بين ذوي الأذهان البسيطة الساذجة التي لا تتمتع بقدرة على الاستدلال المنطقي ، وكلّما أصبح الذهن مسلّحاً أكثر من الناحية المنطقية فإنه يكون في أحكامه أكثر ثباتاً ورسوخاً .

وما دام الذهن لم يظفر بالقدرة على الاستدلال المنطقي فإنه يبني أحكامه وتصديقاته على أساس التّلقين أو تداعي المعاني ، ويمكننا عدّ هذا

لـوناً من ألـوان السبق الذهنيّ . ومثـل هذه الأحكـام يتغيّر ويتبـدّل بسرعة ويحلّ أحدها محلّ الآخر . فالطفل مثلاً يكون متأثّراً بتلقينـات أبويـه ، فهو يميل إلى ما يقولان ، فإذا قالا له : إن الأمـر بهذا الشكـل ، فهو يقبـل أنه بهذا الشكل ، وإذا قالا له مباشرة بعد ذلك : إنه ليس بهذا الشكل ، فـإن ذهن الطفل ينصرف عن الحكم ويعتقد أنه ليس بهـذا الشكل . ولعـلّ من بين القبائل المتوحشة من يسلك هذا السلوك ، فيعتقـد الفرد منهم في حـين أنـه حيـوان مفـترس ، ثم يعتقد بسرعـة في حـين آخـر أنـه ليس حيـوانـاً مفترساً ، ولكنّه لا ذهن الطفـل ولا ذهن الإنسان المتـوحش يمكن أن يعتقد بطرفيّ النقيض في آنٍ واحدٍ قط .

ثالثاً : إن نفس الإشكال الذي أورده مؤيّدو هذه النـظرية التجـريبيّة وارد ـ بـطريق أولى ـ عليهم أنفسهم . فقـد جـاء في نفس ذلـك الكتـاب ص ١٢٣ ما نصه :

« هناك إشكال يرد على المذهب التجريبيّ وهو أن الأصول والقـواعد التي تصاغ نتيجة للحس والتجربة لا تنطبق دائماً على الحقائق التجريبيّة ولا يمكن أن تكون عامة ويقينيّة لأنـه من الممكن أن تدفـع الطبيعـة الذهن إلى تغـيير تلك المبـادىء ، ومن هنـا فـإن العلم الـذي بُني عـلى هـذه الأسس المتزلزلة ينهار معها ويتداعى » .

إن إشكـال تزلـزل أركان العلم هـذا وارد بشكلٍ أقـوى عـلى هـذه النظرية ، لأنه حسب هذه النظرية يكون العلم حصيلة التعاون بـين الحس والعقـل ، وليس للمبـادىء العقليـة ـ التي هي أحـد العنصرين المكـوّنـين للعلم ـ وضـع ثابت مـطلق لا يقبل التّغيـير ، وذلك لأن هـذه المبادىء قـد صيغت حسب مقتضيات البيئة الخـاصة واحتيـاجات الحيـاة ، فإذا تغـيّرت مقتضيات الحياة فإن تلك القوة التي عملهـا تكييـف الإنسان مـع مقتضيات

الحياة تنفض يدها عن تلك المبادىء وتُوجِد غيرها مكانها . إذن أيّ واحد من الأصول والقواعد العلميّة لا يتصف بالكليّة والقطعيّة ، لأنه من المحتمل أن تطرأ تغييرات على مقتضيات الحياة فيضطرّ الذهن لترك تلك المبادىء واعتناق مبادىء أخرى ، ومن هنا فإن العلم المبنيّ على هذه الأسس المتزلزلة ينهار معها ويتداعى .

ونستطيع أن ننظم هذا الإشكال بصورة برهان صريح واضح على ردّ هذه النظرية المذكورة فنقول : يلزم من صحة هذه النظرية وقبولها تزلزل وعدم اعتبار جميع القواعد والنظريات العلميّة ومن جملتها هذه النظرية نفسها ، أي أن صحة هذه النظرية تستلزم نفسها ، وذلك لأنه حسب هذه النظرية كما مر علينا تصبح المبادىء العقلية ـ التي هي أحد العنصرين المكوّنين للقواعد والقوانين العلميّة ـ فرضيّات تقتحم الذهن حسب الاحتياجات الخاصة للحياة ، ولا يمكننا القول في مورد أي نظرية أو قاعدة علمية أنَّ الواقع ونفس الأمر هو كذلك ، بل أقصى ما يمكن قوله : هو أننا نصدر أحكامنا حسب المبادىء والأصول المسيطرة على أذهاننا فعلاً ، ومن الواضح أن هذه النظرية شاملة لنفسها أيضاً ، أي أنه في مورد هذه النظرية أيضاً لا يمكن القول أنَّ الواقع ونفس الأمر هو كون العقل والمبادىء العقليّة تابعة لأوضاع البيئة ، بل غاية ما يمكن قوله : هو أننا نحكم بهذا الحكم حسب المبادىء والأصول المسيطرة على أذهاننا فعلاً ، ولكن ما هو الواقع ونفس الأمر ؟ لا نعلم . إذن هذه النظرية تفتي في الدرجة الأولى ببطلان نفسها ، فهي تنقض ذاتها أو كما يقال تحفر قبرها بيديها .

* * *

لقد عرفنا ممّا سبق أن استحكام العلم بل إمكانيته لا معنىً لها إلاّ في ظلّ نظرية العقل والمعقولات الثابتة اليقينية التي لا تتغير، أما إذا تبنّينا فرضيّة

التجريبيين في مورد العقل والمبادىء العقلية التي شرحناها في المقالة الخامسة ، أو فرضيّة عدد من علماء النفس المحدثين التي مرّ علينا شرحها قبل قليل ، فإنه لا يمكن الإعتماد على العلم ولا الاطمئنان به ، ولا بدَّ عندئذٍ أن نغسل أيدينا من أي جزم أو يقين ، ولا بدَّ من الانصراف عن العلم ، والقارىء الكريم إذا تعمَّق في محتويات المقالة الرابعة والخامسة وما مرّ في هذه المقدمة فإنه سيصل إلى هذه النتيجة :

لا بدَّ أن نكون مذعنين بوجود العقل والمعقولات المطلقة النظرية قبل صياغة أيِّ نظرية فلسفيّة وأيِّ قانونٍ منطقيٍّ وأيِّ قاعدةٍ علميّةٍ .

أي أنه لا بدَّ من الاعتراف بوجود مجموعة من الإدراكات المتحررة في تكوينها وتشكيلها من تأثير احتياجات الحياة وأوضاع البيئة ، وكيفية التركيب الخاص للمخ والأعصاب وسائر العوامل الطبيعية ، وهذه الإدراكات هي التي تشيد الأُسس الأوَّليّة للعلوم والفلسفة النظرية ، ومن الواضح أن لدينا أيضاً مجموعة أخرى من الإدراكات وهي تابعة لمقتضيات الحياة ومتغيّرة ومتبدّلة باستمرار وفي نشوء وارتقاء دائماً ، وتسمى في عرف هذه المقالة بالإدراكات الاعتبارية والأفكار العملية ، ولكنه ـ كما سوف نرى ـ لا علاقة لهذه الإدراكات بالعقل والمعقولات النظرية المطلقة ، وتتكفل هذه المقالة ببيان كيفية ظهورها وتكوّنها وتطورها ، وبتمييز هذه الإدراكات من غيرها سوف يرتفع كثير من الاشتباهات الواقعة في هذا المجال .

وهناك مسائل ومواضيع كثيرة تتعلق بالإدراكات النظرية والأفكار العملية وهي خارجة عن حدود بحثنا الحالي . وهذا المقدار من التَّوضيح كافٍ في هذه المقدمة لفهم مواضيع المقالة نفسها ، ولو أردنا شرح جميع

هـذه الأمور لأصبحت هـذه المقدمـة طويلة إلى حـدٍّ الملل ، لأن الفلاسفـة القدماء والمحدثين قد تطرقوا لهذه المـواضيع وأبـدوا آراءهم فيها ، وسـوف تشرح كثير من المسائل خلال المقالة نفسها وذلك عندما يجـري الحديث عن كيفية ظهور الإدراكات الاعتبارية وتكثّرها وتكاملهـا وعلاقتهـا باحتيـاجات الحياة ، وسوف نقوم بالتعليق عليها بما فيه الكفاية .

الاعتباريات والعلوم غير الحقيقية
أو
الأفكار المتخيلة

يقول الشاعر الكبير حافظ :

ليس في السماء قمر مثلك ولا في البستان سرو يشبهك

ويقول الشاعر فردوسي :

حربتان وساعدان وشخصان باسلان

أحدهما الأفاعي والآخر الأسد المغوار

لقد صافح سمعكم الشيء الكثير من ألوان هذا الشعر الغزليّ والحماسيّ ، فيتناول الشعراء موضوعاً غزليّاً ويزيّنونه بالورود والربيع والخمرة والحبيبة وكلّ ما يطرب له الشعور ، أو موضوعاً حماسيّاً فيرسمون لوحة خيالية عن ساحة الحرب التي يملؤها الرجال المقاتلون الأشداء المناضلون فيحقّقون نصراً في مجال القلب والحب أو سبقاً في الساحات المهولة المتخيلة .

ونحن نعلم أن هذا الأمر لا يختصّ بالشعر ولا بالشعراء بل يمكن تنفيذه أيضاً في مجال النثر ، ونتّصف جميعاً بميزة التّخيل بنسبة كبيرة أو ضئيلة ، فنقوم في كلّ يوم بإيجاد نماذج منه في مفرداتنا ومركّباتنا التي تؤدّي معاني التمثيل أو الاستعارة .

ونعلم أيضاً أن هذا العمل لم يكن عبثاً بل يكون لنا هدف من استغلال هذا الأسلوب وسلوك هذا الطريق . ويتلخص ذلك الهدف في إثارة المشاعر الباطنية التي تتحقق عن طريق التشبيه والاستعارة[1] ،

---

(١) إن التّشبيه والاستعارة والتمثيل من المصطلحات الخاصة بعلماء الأدب في فن البلاغة . ففي الأحاديث العاديّة يطلق التّشبيه على مجرد بيان المشابهة بين شيئين ، ولكنه في العرف الأدبي يطلق التّشبيه فقط على الكلام الذي يذكر فيه كلا طرفيّ التّشبيه (المشبّه والمشبّه به) .

فإذا ذكرت في التّشبيه كلمات تدل على المشابهة من قبيل « مثل » و « يشبه » وأمثالهما (في اللغة العربية) فإنه يكون تشبيهاً بسيطاً ساذجاً ، مثل تشبيه العلماء بالذهب الخالص وتشبيه أبناء الأشراف الجاهلين بقطعة النقود المزوّرة في شعر الشيخ سعدي هذا :

إن وجود العلماء مثل الذهب الخالص
أينما يذهب تعرف قيمته وقدره
أما أبناء الأشراف الجاهلون فإنهم يتخلفون في بلدهم
لأنهم في البلاد الغربية لا يثمّنونهم بشيء

وأما إذا أُفرغت العبارة من هذه الكلمات فيسمى بالتّشبيه البليغ ، مثل تشبيه « أمير الساماني » (اسم شخص) بالقمر وتشبيه « بخارى » (اسم بلد) بالسماء في شعر الرودكي هذا :

إن « الأمير » قمر وبخارى سماء
والقمر دائماً يتّجه نحو السماء

وأما إذا كتفينا بذكر طرف واحد من طرفيّ التّشبيه ، مثلما لو ذكرنا المشبّه به فقط وحذفنا المشبّه وجعلنا المشبّه به مكانه وأثبتنا له حكمه ، فهذه العملية تسمى بالاستعارة ، مثل التعبير عن المحبوب بالقمر في شعر الشيخ سعدي هذا :

اغلقي أيتها السماء - للحظة - نافذة الصبح
في وجه الشمس حيث إن الليلة سعيدة بقمري =

.................................../

ــــــــــــــــــــ

= ومثل التعبير عن الجسم والتعلقات الجسميّة بـزنزانـة الإسكندر والتعبير عن عالم المعنويّات بملك سليمان في شعر حافظ :

لقد ضاقت نفسي من جو سجن الإسكندر
فلأحزم أمتعتي ولأذهب إلى ملك سليمان

أما التّمثيل فهو لون خاص من التّشبيه المصطلح عليه ، وهو يعني أن نقوم بتشبيه وضع خاص وكيفيّة معينة حاصلة من اجتماع وارتباط عدة أمور بوضع معيّن ، وكيفيّة خاصة متكوّنة من اجتماع وارتباط عدة أمور أخرى ، مثل تشبيه الوضع الخاص الحاصل من هبوط قطرات الندى الليليّ على أوراق الورد الأحمر بالوضع الخاص لتجمّع قطرات العرق على جبين المحبوب الغاضب في شعر الشيخ سعدي هذا :

في أول « أرديبهشت » ذلك الشهر الرائع
يجلس البلبل المغرّد على منابر الغصون
وعلى الورد الأحمر تسقط قطرات من اللؤلؤ
تشبه قطرات العرق المتصبّب من جبين الحبيب الغاضب

ومثل تشبيه حالة القلب القاسي للمعشوق ودموع العاشق حيث لا يحرّك ذلك القلب القاسي للمعشوق ألاّ دموع العاشق الغزيرة بحالة صخور الصحراء التي لا يقتلعها من مكانها ، ويُلقي بها إلى شاطىء البحر إلاّ السيل العارم في هذا البيت من الشعر لحافظ :

إن قلبك المتحجّر ما ليّنته إلاّ دموعي
فالصخرة لا يحملها إلى شاطىء البحر إلاّ السيل

ومن المعروف أنَّ لكلٍّ واحدٍ من التَّشبيه والاستعارة أقساماً وألواناً متعددة ، وعلى الراغبين الرجوع إلى كتب فن البلاغة .

والشيء الذي لا بدَّ من الإشارة إليه في هذا المجال هو أن التشبيه البسيط لا يختص بمورد الاعتباريّات والتّخيلات الشاعرية بل يمكن الإستفادة منه في مجال بيان =

فالتشبيه في الحقيقة معادلة تتم بين المشبّه والمشبّه به ، وعند الالتفات إلى صفات المشبّه به وخواصّه تستيقظ المشاعر الداخلية وتضاف مجموعة من المعاني العاطفية إلى المشبّه ، وتؤخذ من هذا التّشبيه العاطفي نتيجة عملية ، فمثلاً نتصوّر شكل القمر ونضيف شعوراً باطنياً جديداً إلى عاطفة حبنا لمعشوقتنا فتلتهب نار الحب أكثر ، أو نتصور الشكل المهيب للأسد وجرأته وصلابته فتضاف مشاعر جديدة إلى صورة خيالية لإنسان مقاتل فنثبت في النفس شجاعته وإقدامه .

وكذا عملية الاستعارة فهي بمنزلة نتيجة للمعادلة والتّبديل ، فنضع المشبّه به مكان المشبّه ونحصل على النتائج الماضية مباشرة ومن دون مقارنة .

والآن إذا واجه عالم ـ يبحث من وجهة النظر الواقعيّة لتمييز مطابقة المفاهيم من عدم مطابقتها ، ولتشخيص صدق القضايا من كذبها ـ هذه المفاهيم والقضايا الاستعارية فإنه من المؤكّد سوف يحكم بعدم مطابقة تلك المفردات للمصاديق ، وسوف يفتي بكذب تلك القضايا والمركّبات ، لأن المطابق الخارجيّ لكلمة الأسد هو الحيوان المفترس لا الإنسان ، ومطابق لفظ القمر هو تلك الكرة السماويّة لا الجمال الأرضيّ . وقس على هذا المنوال . . . كما إذا استعملنا كلمة الأسد أو القمر من دون عناية مجازيّة في

= الحقائق والمسائل النظرية أيضاً ، مثلما لو أردنا في درس الجغرافيا ان نبيّن للطلاب الشكل الكرويّ للأرض ، وانحناءها إلى الداخل في القطبين ، فإننا نشبّهها بالتفاحة ، فهي كرويّة وفيها انحناء إلى الداخل في الطرفين .

أما التّشبيه البليغ والإستعارة والتمثيل فهي من الأمور المختصة بالاعتباريّات والتخيّلات الشاعرية .

مورد الحجر مكان كلمة الحجر فإنه سيكون خطأ (لا مطابقة فيه) أو كما إذا قلنا :

« أحياناً عندما تكون الشمس فوق رؤوسنا فإن الوقت ليل » فإنه كذب (لا مطابقة فيه) .

ولكن هذا العالم سوف يجد فرقاً بين هذين اللونين من الخطأ والكذب[1] وهو أنَّ الخطأ والكذب الواقعيّ لا أثر له ، أمّا الخطأ والكذب

---

(١) يفرّق علماء الأدب بين الغلط والمجاز الذي تكون الاستعارة لوناً من ألوانه عن طريق وجود وعدم « العلاقات » المجازيّة .

توضيح ذلك : يعتقد علماء الأدب أنه لا بدَّ في الإستعمالات المجازيّة ـ حيث تستعمل الكلمات قصداً في غير معناها الأصلي ـ من وجود لون من العلاقة والارتباط الخاص بين المعنى الأصلي والمعنى المجازيّ ، من قبيل علاقة « المشابهة » أو « المجاورة » أو « السببيّة » أو « المسببيّة » وغيرها ، والاستعارة التي هي نوع من أنواع المجازات عبارة عن ذلك المجاز الذي لوحظت فيه علاقة المشابهة ، ويصرّح علماء الأدب بأن العلاقات هي التي تميّز المجازات من الأغلاط .

ونستطيع أن نناقش في هذا الفرق الذي يذكره علماء الأدب ، فلا يجب في الاستعارة أن يكون هناك تشابه واقعي بين المشبّه والمشبّه به ، مثلاً لو شبّهنا رجلاً بأسد فلا يجب أن يكون ذلك الرجل متمتعاً واقعاً بخصلة الشجاعة ، بل قد يكون إنساناً من أضعف الناس وأكثرهم خوفاً ، ولكنه حسب بواعثنا الشاعريّة نشبّهه بأسدٍ قوي الساعدين ، وتوجد آلاف من قبيل هذه التّشبيهات والاستعارات في قصائد الشعراء ، ومع ذلك فهي متضمّنة للحدِّ الأعلى من الجمال الشعريّ ، حتى قيل :

«أحسن الشعر أكذبه» أي كلّما كان الشعر أبعد عن الواقع فهو أروع وأجمل ، وكل ما هناك أنه يشترط في التّشبيهات أن يكون للمشبّه لون من الصلاحية والشأنية لهذا التّشبيه ، أي أن التّشبيه والاستعارة لا تكون مستحسنة إلّا إذا كان للمشبّه بحسب نوعه هذا الوصف المقصود . مثلاً لا يشبّه شيء بالأسد في الشجاعة إلّا =

الشاعريّ فإن له آثاراً حقيقية واقعية ، وذلك لأنه يستتبع إثار، العواطف الداخلية والآثار الخارجية المترتبة على تلك العواطف . وقد حدث كثيراً أن أثار سماع معنىً استعاريّ موجة من الإضطراب والهيجان وزلزل عروشاً وأسلم إلى الموت أشخاصاً ، أو على العكس من هذا فقد أظهر أشياء ضئيلة بصورة عظيمة ومنح القيمة لأمور لا قيمة لها . وقد سجّل التاريخ[1] حوادث كثيرة من هذا القبيل . كانت هذه نظرية العالم الواقعيّ .

= إذا كان نوعاً من أنواع الحيوان ، أمّا الشيء الذي ليس هو من أنواع الحيوان ولا مؤهلاً لنسبة الشجاعة إليه مثل قطعة من الحجر فإنّ تشبيهه بالأسد في الشجاعة غلط لا يمكن قبوله .

(١) كتب « عروضي سمرقندي » في « جهار مقاله » (أربع مقالات) ما نصه :

«سُئل أحمد بن عبدالله الخجستاني : لقد كنت رجلاً حمّاراً ، فكيف انتهى بك المطاف إلى إمارة خراسان ؟ فأجاب :

كنت أقرأ يوماً ـ بباذغيس في خجستان ـ ديوان حنظلة الباذغيسي فوصلت إلى هذين البيتين :

إذا كانت العظْمة مخفيّة في فم الأسد فخاطر بنفسك وفتّش داخل فمه

فأمّا الرفعة والجاه والنعمة وأمّا مواجهة الموت كالرجال البواسل

فأحسست في أعماق نفسي بشيء يجعلني غير راضٍ بالحالة التي كنت فيها ، فبعت الحمير وابتعت جواداً ، وتركت وطني ملتحقاً بخدمة علي بن الليث (الصفاريّ) . . . . وكان هذان البيتان هما السبب في ذلك » .

ويقول أيضاً في نفس المصدر السابق :

«يقيم نصر بن أحمد السامانيّ ـ الذي يُعَدُّ واسطة عقد آل سامان ـ بدار الملك ببخارى في الشتاء ، ثم يذهب في الصيف إلى سمرقند ، أو إحدى نواحي خراسان، وفي إحدى السنين كان الدور لمدينة هرى فيمّم نحوها نصر بن أحمد واستقرّ جيشه =

. . . .

= هناك ، وكان الجوّ رائعاً ، والهواء عذباً ، والأطعمة كثيرة ، والفواكه مبذولة ، والروائح العطرة تملأ الآفاق ، فانتعش الجيش خلال ذلك وامتصّ عصارة الربيع والصيف . ثم جاء الخريف ومعه وفرة في عصير العنب (الفضيخ) تغري الشباب في نعيم بعيد عن الإنصاف ، ولما رأى الأمير نصر الخريف وثمراته غاص في الفرح والسرور وقرّر الإقامة هناك في الشتاء ، وعندما عاد الصيف نضجت الفواكه فقال نصر بن أحمد : لا نجد مصيفاً أحسن من هذا المكان ، سوف نغادر هذا المكان في الخريف ، وحينما حلّ الخريف استثنى قائلاً : نقضي الخريف في هرى ثم نرحل . وهكذا يؤخّر السفر من فصلٍ إلى فصلٍ آخر ، حتى أكملوا في ذلك المكان أربع سنين . فأصيب الجيش بالملل واستيقظ في أنفسهم حبُّ الأهل ، ولكنهم لاحظوا الملك مطمئناً قد تغلغل هوى هذا المكان في رأسه ونفذ عشقه إلى أعماق قلبه ، فاجتمع نفرٌ من كبار الجيش وذهبوا إلى الشاعر أبي عبدالله الرودكيّ ، وعرضوا عليه خمسة آلاف دينار على أن ينظم شيئاً من الشعر يحرّك به الملك من هذا المكان متعلّلين بأنّ الحنين إلى الأهل يكاد يجرفنا ، والشوق إلى بخارى يكاد يقضي علينا ، فوافق الرودكيّ على ذلك ونظم قصيدة لذلك الغرض ، وعندما كان الأمير مشغولاً بالصبوح جاء الشاعر واحتل مكانه ، ولما كان المطربون قد أنهوا دورهم فقد أمسك شاعرنا بالآلة الموسيقية وبدأ التّغني بهذه القصيدة على مسرح العشاق :

إننا نشمّ رائحة نهر « موليان »
فتعود إلينا ذكريات الصديق الحميم .
ماء نهر « جيحون » من نشاط وجه الحبيب
قد ارتفع حتى وصل إلى بطن جوادنا
فلتكن حياتك يا بخارى طويلة وسعيدة
وسوف يأتيك الأمير فرحاً مسروراً
إن « الأمير » قمر وبخارى سماء

ولو نظرنا إلى أيّ شاعر أو أيّ إنسان يصوغ بمشاعره الخاصة تصوّراً خيالياً أو تمثيلاً لوجدنا عنده مطابقاً لألفاظه الاستعاريّة أو جمله التمثيليّة ، ويُستنتج منها آثاراً خارجيّة (ولو أنها تنعدم جميعاً بانتهاء تلك المشاعر الخاصة) .

ويُستنتج من البيان الماضي :

١ ـ إنَّ لهذه المعاني الوهميّة مطابقاً في ظرف التوهم ، ولو أنها لا مطابق لها في ظرف الخارج ، أي في ظرف التّخيل والتّوهم[1] يكون

= والقمر دائماً يتجه نحو السماء
إن « الأمير » سرو وبخارى بستان
والسرو لا يعيش إلاّ في البستان

ولما انتهى الشاعر من قراءة هذا البيت نزل الأمير من كرسيّه ووضع قدميه ـ من دون حذاء ـ في ركاب الجواد واتّجه نحو بخارى ، وقد حملوا للأمير حذاءه والوسادتين اللتين تحفظان فخذيه ولم يلتحقوا به إلاّ بعد فرسخين من المسير وفي المكان المسمّى « بروته » لبس حذاءه ، ولم يكبح العنان حتى دخل بخارى » .

وتوجد في تاريخ الأمم جميعاً قصص كثيرة من هذا القبيل ، وهي تكشف قيمة الآداب ، ومن المؤكّد أن تأثير الآداب في نفوس الناس وأخلاقهم وشؤون حياتهم ، وفي التّحولات التاريخيّة التي تحدث في المجتمع البشريّ إذا لم يكن أكبر من تأثير العقل والاستدلال فإنه ليس أقل منه ، وقد يصادف أحياناً أن يكون بيت من الشعر أو مثل يضرب وله قيمة أدبية وهو يمثّل أساساً لمعنويات أمة بأكملها .

ويشهد التاريخ أن التّحولات والثورات العلميّة والفلسفيّة والصناعيّة قد حدثت في العالم بعد الثورات الأدبية ، وفي الحضارة الأوروبية الحديثة لا يقلّ تأثير الشعراء والكتّاب لأوروبا عن تأثير العلماء الطبيعيين والرياضيين والفلاسفة والمخترعين والمكتشفين في إيجاد تلك الحضارة .

(١) توجد عملية التّشبيه والاستعارة ـ بالفطرة والغريزة ـ في جميع الأفراد والطوائف =

.................:..................

= والقبائل البشرية ، فالناس كانوا دائماً يستعملونها في نثرهم وشعرهم ، ولا يختلف الناس فيما بينهم من حيث استعمال أو عدم استعمال التّشبيهات والاستعارات ، وإنما علماء الأدب هم الذين يختلفون في التفسير العلمي لهذا العمل الغريزيّ وبيان ماهيّته .

فجمهور علماء الأدب قبل السكاكيّ كان يعتبر الاستعارة من شؤون الألفاظ ويعتقد أنها ليست شيئاً سوى نقل مكان الألفاظ واستعمال لفظ مكان آخر بوساطة علاقة المشابهة الموجودة بين معاني هذين اللفظين ، فمثلاً عندما يريد الإنسان أن يفهم أن الشخص الذي جاء يتمتع بشجاعة الأسد فإنه بدل أن يذكر اسمه الصريح يقول : « جاء الأسد » ، أي أنه وضع كلمة « الأسد » وهو اسم حيوان خاص يُضرب به المثل في الشجاعة مكان اسم ذلك الشخص ، ويعبّر بهذا اللفظ « المستعار » عن ذلك الشخص ، إذن ماهيّة الاستعارة هي عبارة عن استعمال لفظ مكان آخر لوجود علاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه بقصد إثبات شيء من صفات أحد هذين للآخر .

ولكن السكاكيّ (المتوفى في القرن السابع الهجريّ) يعتقد بأن الاستعارة ليست من شؤون الألفاظ بل هي من شؤون المعاني ، أي أنها من أعمال الذهن الخاصة ، ففي حالة الاستعارة لا يتحرك اللفظ عن مكانه أبداً ، ولا يستعمل في غير معناه الأصيل . فتصبح الاستعارة في الحقيقة عملاً نفسيّاً وذهنيّاً ، أي أن الإنسان يفرض في ذهنه ويعتبر كون المشبّه أحد مصاديق المشبّه به ، وليس خارجاً عنها ويطبق في خياله حدّ المشبّه به وماهيّته على المشبّه . فقد بنى الناس في محاوراتهم دائماً مع مخاطبيهم أن يدّعي المتكلم خلال كلامه بأن المشبّه هو أحد مصاديق المشبّه به . وتؤيّد هذا الأمر القرائن اللفظية والمحاورات العامة للناس ، مثلاً في الجملة الماضية عندما يشير الإنسان إلى شخص معينّ ويقول لمخاطبه :

«جاء الأسد» ، يكون قد استعمل جملة مكان جملتين : إحداهما «جاء فلان» والأخرى « أن فلاناً مصداق لماهيّة الأسد » وحدّ الأسد ينطبق عليه . ويشكل =

الإنســان مثلاً مصـداقاً لـلأسد أو للقمـر ، ولو أنـه ليس كذلـك في ظرف الخارج ، أي يعطي حدّ الأسد أو القمر للإنسان في مجال التّخيل ، ولو كـان هذا موجوداً آخر خارج مجال التّخيل .

٢ ـ إن هذه المصاديق الجـديدة لهـا هذه الحـدود ما دامت العـواطف والدواعي موجودة ، وهي تزول بزوالها وتتبدل بتبدّلهـا ، كما يمكننـا مثلاً[1]

= مفاد الجملة الضمنيّة الثانية ـ الذي هو فرض واعتبار هذا الإنسان أسداً (بحسب فرض المتكلم واعتباره) ـ ماهيّة الاستعارة .

وجاء بعد السكاكيّ كثير من علماء الأدب الذين اعترفوا بصحة هذه النظرية ، ومن الواضح أن لهذه النظرية صبغة أدبيـة وهي تفسر ماهيّـة الاستعارة التي هي عمليـة خاصـة تتعلق بالمحاورات ، ولكننا عندما ندرس أعمال الذهن وطـريقة النفس في صيـاغة الأفكار في مطلق الاعتباريات تبدو لنا نظرية السكاكيّ صحيحة ، وهـذا هو معنى ما قاله المؤلف في المتن : « نعطي في تخيلنا حدّ شيء لشيء آخر » .

(١) يكثر التغيّر والتّبدل في الأفكار والتّصوّرات الاعتباريّـة ، سـواء أكانت اعتباريّـات أخـلاقية أم إجتـماعية أم شعـريّة ، وسـوف تأتي الأصـول العامـة لهذه التغيـيرات تدريجياً في هذه المقالة نفسها .

وتُعَـدُّ الاعتباريّـات الشعريّـة أكثرهـا تغيّـراً وأقلهـا ثبـاتـاً ، بحيث يمكن القـول : إنها لا ضابط لها ، فـالشاعـر من حيث هو شـاعـر ويتعـامـل ـ من نـاحيـة ـ مـع المشـاعـر ، ومن ناحية أخرى مع قوة التّخيل فإنه يرى العالم ومـا فيه دائـماً بقوة الخيـال ومن خلال منظار الشاعر ورغباته الخاصة . فأحكام الشاعر في مورد أيّ شيء تحكي دائماً عن علاقات الشـاعر المعنـويّة بـذلك الشيء ، ولا تحكي أوصـافه الـواقعية ، وبعبـارة أخـرى فإنّ الأفكـار الشعريـة ليست انعكاسـاً للواقع الخـارجي بل هي انعكـاس لعواطف الشاعر الباطنية . وتختلف العواطف الداخلية للشـاعر بحسب الأوضـاع والأحوال ، ولهذا تكون الأحكام الشاعريّة عرضة لهذه الاختـلافات ، عـلى العكس من الأحكام العقليّة النظريّة فإنها متحرّرة من تأثير هذه العوامل . =

أن نتصوّر في يوم فرداً من الناس أسداً بدافع المشاعر الخاصة ، وفي يوم آخر نعدّه فأرة بسبب ظهور مشاعر أخرى ، إذن هذه المعاني قابلة للتّغيير ،

= فالشاعر يرى مثلاً ـ متأثراً بمشاعره الخاصة وقوة تخيّله ـ جبلاً بصورة قشّة ، أو يرى أحياناً القشة بشكل جبل ، أو يرى شيئاً ما في أروع وأجمل صورة حيناً ، ونفس ذلك الشيء في حين آخر يراه في منتهى القبح وغاية الدمامة ، وهكذا . . .

وحسب ما ينقل «عروضي سمرقندي» فإن «فردوسي» قبل تقديمه « الشاهنامة » إلى « السلطان محمود » كان يأمل في حمايته ومساعدته ، ولهذا فقد أطنب في وصفه والثناء عليه :

بمجرد أن ينقطع الطفل عن لبن أمه
فإنه ما يتلفظ به وهو في المهد اسم « محمود »
فهو بالجسم فيل وبالروح جبرئيل
وبالسخاء سحاب بهمن (شهر مطير) وبالقلب نهر النيل
فالملك « محمود » هو سلطان العالم
وهو يورد في شريعة واحدة الأغنام إلى جانب الذئاب

ولكنه بعد أن قدم الشاهنامة إلى السلطان محمود فقد وشى به الحاسدون إلى السلطان قائلين له : إنه رجل « رافضيّ » ودليل ذلك ذكره لأهل بيت النبي (ص) في مطلع « الشاهنامة » ، فلم يعتن السلطان بفردوسي ، ولهذا اندفع « فردوسي » في هجاء السلطان « محمود » الغزنويّ بمئة بيت من الشعر ولكنه أخفاها بعد إلحاح من أمير طبرستان « شهريار » ، وهذه الأبيات من تلك المقطوعة :

إن ابن المستخدمة لا ينبغي أن يستلم زمام الحكم
وإن كان والده من الملوك
فبسبب الضيق لم يكن للملك جهاز
وإلا لأجلسني في المكان الذي أستحقه
فلأنه لم يكن في أسلافه عظيم
لم يستطع أن يسمع أسماء العظام

وهى تتبدل بتبدّل عوامل وجودها (العواطف الباطنية) .

٣ ـ إن كلّ واحد من هذه المعاني الوهميّة قائم على حقيقة[1] ، أي

---

(١) يطلق لفظ الحقيقة على الأفكار والإدراكات النظريّة من جهة كون كلّ واحد منها صورة لأمر واقعيّ كالصورة الفوتوغرافية الملتقطة لشيء خارجيّ ، وأمّا على الأفكار والإدراكات العمليّة والاعتباريّة فتطلق كلمة « الوهميّ » من جهة أن كلّ واحدٍ منها ليس صورة ولا انعكاساً لأمر واقعيّ ، ولا يحكي عن مصداق خارجي ، وليس له من مصداق سوى ما يفرضه الإنسان في ظرف توهّمه .

لكنّ الملاحظة التي لا بدّ لنا من الإشارة إليها هي : قد يتخيّل البعض أن المفاهيم الاعتباريّة (مثل مفهوم المالكيّة والمملوكيّة) لّما كانت مفاهيم فرضيّة يتّفق عليها ، وليس لها ما بإزاء في الخارج فهي إذن أشياء مخترعة مبتدعة تماماً ، أي أنّ الأذهان تخترع هذه المعاني من نفسها بقدرتها الخلاّقة الخاصة . ولكن هذا التّصور غير صحيح ، لأنه كما قلنا في المقالة الخامسة : ليس للقوة المدركة مثل هذه القدرة بحيث تستطيع أن تخترع من ذاتها صورة ، سواء أكان لتلك الصورة مصداق خارجي (في الحقائق) أم لم يكن لها (في الاعتباريّات) ، وكما مرّ شرحه في تلك المقالة ، فما دامت القوة المدركة لم تتصل بواقعٍ مّا اتّصالاً وجوديّاً ، فإنها لا تستطيع أن تصوغ له صورة ، وكلّ نشاط يبديه الذهن فهو عبارة عن أنواع التصرفات التي يقوم بها الذهن في تلك الصور ، من قبيل الحكم والتجريد والتّعميم والتحليل والتركيب والانتزاع .

وقد يخطر في البال هاهنا إشكال حول تلك القاعدة العامة التي مرّ بيانها في المقالة الخامسة ، فهي تصدق على الإدراكات الحقيقية ولا تصدق على الإعتباريّات ، لأن للحقائق مصاديق واقعية ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ وهي توجد عن طريق الاتصال الوجوديّ بين القوة المدركة والمصاديق الواقعيّة ، بخلاف الإعتباريّات فإنها ليس لها مصاديق واقعية ، إذن هل يمكننا القول : إن الذهن يخلق المفاهيم الاعتبارية ويضعها من نفسه ؟!

والجواب على هذا الإشكال واضح لأنّ أيّ واحد من الإدراكات الاعتباريّة ـ كما سوف =

أن أيَّ حدٍّ وهميٍّ نعطيه للمصداق فله مصداق آخر واقعيّ أيضاً فقد أخذ منه ، فإذا اعتبرنا إنساناً أسداً فلا بدَّ أن يكون هناك أسد واقعيّ له حدّ الأسد .

٭ يعلم ذلك خلال المقالة ـ ليس عنصراً جديداً ، ولا مفهوماً مقابلاً للإدراكات الحقيقيّة قد عرض الذهن فنضطر لتفسير وجوده بأنه من خلق الذهن وابتداعه ، بل الحقيقة هي أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار أيّ مفهوم من المفاهيم الاعتباريّة فسوف نجده قائماً على أساس حقيقة ، أي أن له مصداقاً واقعياً ، وهو حقيقة بالنسبة إلى ذلك المصداق ، وعروض ذلك المفهوم على الذهن قد تمّ عن طريق ذلك المصداق الواقعيّ ، وكلُّ ما هناك هو أننا قد فرضنا لذلك المفهوم مصداقا آخر في ظرف توهّمنا للوصول إلى مقاصدنا العملية ، إذن يصبح هذا العمل الذهني الخاص الذي سمّيناه بـ « الاعتبار » في الواقع لوناً من ألوان البسط والتّعميم الذي يقوم به الذهن في المفاهيم الحقيقية بدافع من العوامل العاطفية والدواعي الحيوية ، وهو لون من النشاط والتّصرف الذي يؤدّيه الذهن في مجال الإدراك ، وفرق هذا النشاط الذهني عن التصرفات التي مرّ شرحها في المقالة الخامسة ، هو أن هذا التصرف يقع تحت تأثير الرغبات الباطنية واحتياجات الحياة (بصورة إرادية أو غير إرادية) ، وهو يتغير بتغيّرها ، بخلاف تلك التصرفات فإنها متحرّرة من تأثير هذه العوامل .

وبناء على هذا تكون المفاهيم الاعتباريّة مأخوذة ومقتبسة من المفاهيم الحقيقية، وكما قلنا في المقالة الرابعة ليس لدينا خطأ مطلق بل كلّ خطأ قد ظهر من شيء صحيح فكذا الأمر هنا فإنه ليس لدينا فرض واعتبار مطلق ، بل جميع المفاهيم الإعتباريّة مقتبسة من المفاهيم الحقيقيّة الحسيّة أو الإنتزاعيّة ، وهذا هو معنى ما جاء في المتن من أنَّ « أيّ واحدٍ من المعاني الوهميّة قائم على حقيقة » ، وليس من العسير فهم هذا الأمر في مورد الاعتباريّات الشعريّة مثل (جاء الأسد) ، وسوف يتّضح ذلك في مورد الاعتباريّات العمليّة والاجتماعيّة أيضاً بشكلٍ تدريجيٍّ من خلال البيان الذي سوف يأتينا في المتن أو في التعليقات .

٤ ـ إن لهذه المعاني الوهميّة آثاراً واقعيةً مع أنها هي غير واقعية ، إذن يمكن القول أننا إذا فرضنا كون أحد هذه المعاني الوهميّة فاقداً لأيّ أثر خارجيّ (متناسب مع أسباب وعوامل وجوده هو) فإنه لن يكون من نوع هذه المعاني وإنما هو غلط حقيقيّ أو كذب صريح (لغو ـ لا أثر له) ، إذن هذه المعاني ليست لغواً أبداً .

٥ ـ إن هذا العمل الفكريّ يمكن تحديده حسب النتائج السابقة فنقول : إنه إعطاء حدٍّ شيءٍ لشيءٍ آخر بوساطة العوامل العاطفي بقصد ترتيب الآثار المرتبطة بعواملها العاطفية .

٦ ـ لمّا كانت هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل العاطفية لذا لم يكن لها ارتباط توليديّ[1] بالإدراكات والعلوم الحقيقيّة ، وبالتعبير المنطقيّ

---

(١) يُعدّ ، هذا الموضوع القائل إن الإدراكات الاعتبارية لا يمكن أن يكون لها ارتباط توليديّ بالإدراكات الحقيقية من أهمّ الملاحظات في قوانين التفكير ، ومن وجهة نظر فن المنطق ـ المتكفل ببيان القوانين الأساسية للتفكير ـ لا توجد إلاّ قليل من المسائل التي تتمتع بقيمة ترتفع إلى قيمة هذه المسألة ، لا سيّما إذا التفتنا إلى أن الغفلة عن هذه الملاحظة الفنّية قد أدّت بكثير من الفلاسفة وغيرهم في القديم والحديث إلى كثير من الأخطاء والاشتباهات التي سوف نشير إلى بعضها بصورة مجملة فيما بعد ، وسوف يحدس القارىء الكريم ممّا نذكره هنا بشكل مختصر أن التحقيق المفصّل لهذا الموضوع المنطقيّ يحتاج إلى كتاب يقصر عليه ، ولكن التوضيحات التي سنذكرها هنا منضمة إلى ما ذكرناه في المقالة الخامسة توفّر للقارىء العزيز الإمساك برأس الخيط ، ونذكر هذه التوضيحات تحت هذه العناوين الأربعة :

١ ـ ما هو معنى الإرتباط التولبديّ ؟

٢ ـ كيف يوجد الاتباط التوليديّ بين الأفكار والإدراكات الحقيقية ؟

. . . .

= ٣ ـ لماذا لا يمكن أن يكون ارتباط توليديّ بين الأفكار والإدراكات الاعتباريّة من جهة والأفكار والإدراكات الحقيقيّة من جهة أخرى ؟

٤ ـ ما هي كيفيّة السير والسلوك الفكريّ في الاعتباريّات ؟

١ ـ ما هو معنى الارتباط التوليديّ ؟

إن من أرفع النشاطات الذهنية وأغربها هو ما يسمى بـ « التفكير » حسب المصطلحات المنطقية . فالنشاط الفكري يعني قيام الذهن بمعرفة ما هو مجهول لديه ، وهو يتّخذ من المعلومات السابقة عنده وسيلة لذلك ، أي أنه يقوم بتحليلها وتركيبها بشكل خاص حتى يحوّل بالتالي المجهول إلى معلوم ، وتعتبر المعلومات الذهنية السابقة بمنزلة « رأس مال » له ، فهو يعمل فيها ويستفيد منها ويضيف شيئاً إلى مقدارها الأصلي .

ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف بين المنطقيين أو الفلاسفة أو علماء النفس في مدى نجاح الذهن في هذا النشاط ، وما هي حدود قدرته على الظفر بكشف جديد معتمداً على ما لديه من معلومات ؟ أو في هذا الأمر القائل : ما هو المقدار اللازم في أيِّ فكر من رأس المال الأصلي ؟ ورأس المال هذا من أين يأتي ومن أيِّ طريق يمكن الحصول عليه ؟ وما هي طرق سلوك هذا النشط وقوانينه الأساسية ؟ لقد كانت وجهات النظر مختلفة حول هذه الأمور ولا تزال ، وهذه الاختلافات في وجهات النظر هي التي أوجدت الأساليب المنطقيّة المختلفة ، ولكنه لا يوجد اختلاف على الإطلاق في أصل الموضوع ، وهو أن للذهن لوناً من النشاط وأنه في ذلك النشاط يتّخذ من المعلومات السابقة وسيلة لتحويل المجهول إلى معلوم .

وحتى أولئك العلماء الذين هم أكثر الناس اندفاعاً في الاتجاه الحسيّ ، يذعنون بأنّ الذهن في وصوله إلى قانون تجريبيّ يحتاج ـ علاوة على المشاهدة المباشرة والتجربة العملية ـ إلى نشاط فكريّ خاص قائم على أساس الاستفادة من المعلومات السابقة . فالذهن يتقدم بوساطة النشاط الفكريّ ، أي أنه يحوّل مجهولاً إلى معلوم ، وهو عن هذا الطريق يضيف شيئاً جديداً إلى معلوماته ، وقد يستمر هذا التقدم ، وكما عرفنا فإن هذا التقدم لا يحصل من ذاته ولا يبتدعه من نفسه ، =

. . . .

= وإنما هو يوجد نتيجة لتصرف الذهن في معلوماته السابقة ، وفي الحقيقة فإنّ تلك المعلومات والإدراكات السابقة هي الباعثة على هذا التقدم والمُوجِدة لهذا الإدراك الجديد ، ولهذا تكون الأفكار والإدراكات الجديدة الحاصلة للذهن بوساطة التفكير دائماً من نوع تلك المعلومات السابقة ، وتكون بينهما سنخية ، إذن كما مرّ علينا في متن المقالة الخامسة : ص ١٢٦ « فإن علاقة المعلومات السابقة بالنتيجة الجديدة الحاصلة بوساطة التفكير لا تخلو من شبه بالتّوالد الماديّ » . إن علاقة التّوالد هذه ناظرة إلى هذا الموضوع الذي نحن بصدده الآن . وهي عبارة عن علاقة تشبه التّوالد والأبوة والبنّوة القائمة بين بعض الإدراكات وبعضها الآخر بوساطة عملية التفكير (حسب الأصول والقوانين المنطقية) .

- كيف يوجد الارتباط التوليديّ بين الأفكار والإدراكات الحقيقية ؟

إن معرفة هذا الموضوع تتوقف على أن نعرف ماذا يريد الذهن عندما ينشط ليحيط علماً بأحد المجهولات لديه ؟

وما هو ذلك الشيء الذي يكون الظفر به مؤدّياً إلى تبديل المجهول إلى معلوم ؟

إن الذهن يقوم بالمقارنة بين مفهومين بدافع غريزة البحث عن الحقيقية أو أيّ عامل آخر ويريد معرفة الرابطة الواقعية بينهما أهي من نوع « التلازم » أم « التعاند » أم « الاندراج » . أم « التساوي » ؟

وفي هذه المقارنة قد لا يواجه إشكالاً وإنما هو يصل إلى معرفة تلك الرابطة من دون أن يحتاج إلى بذل جهد (كما في البديهيّات الأولية والمحسوسات والوجدانيات) ، وفي أحيان أخرى قد يواجه إشكالاً ، أي أنه يحتاج إلى نشاط وبذل جهد . ويكون هذا النشاط والمحاولة للحصول على الواسطة التي تسمى بالاصطلاح المنطقي بـ « الحدّ الأوسط) . فالذهن يجهد نفسه ليصل إلى الحدّ الأوسط ، وهو يبحث ويفتش في معلوماته السابقة فإن وجد بينها ما يصلح لأن يكون حدّاً أوسط فقد حقّق مطلوبه . والدّور الذي يضطلع به الحدّ الأوسط هو أن له ارتباطاً واضحاً بكلا المفهومين المقصودين وبفضل توسّطه بينهما ، فإنه يحقّق الارتباط بينهما . وقد =

. . . .

= قيل في مقام التّشبيه : إنه تماماً مثل ما لو أراد الإنسان أن يقفز من على نهر ولكنه لا يستطيع القفز لأنه عريض فهو يبحث عن صخرة ليضعها في وسط النهر ثم يضع عليها إحدى رجليه ليقفز إلى الطرف الآخر .

مثلاً لو عرضت لأحدنا مشكلة مستعصية على الحلّ وعرف أن فلاناً لو وضع يده في الموضوع لانحلت تلك المشكلة ، ولكنه لا يعلم أهو مستعدّ لهذا أم لا ؟ فإنه يُصاب بالحيرة فترة ويستغرق في تفكير عميق ، وفجأة يتذكر أن لهذا الشخص صداقة حميمة مع والده ، فيطمئن إلى أنه سوف يمدّ إليه يد المعونة إذا ما طلب منه ذلك .

فهنا أصبح العلم بالصداقة القديمة «حدّاً أوسط»، أي أنه لم يعلم علاقة ذلك الشخص بتقديم المعونة ولهذا كان شاكاً هل أنه يمدّ يد المعونة أم لا ، ولكنه بعد أن تذكر صداقته القديمة مع والده وهو يعرف مدى علاقة الصداقة بمساعدة الأولاد فهو يحكم على الفور بأنه سوف يمدّ لي يد المساعدة .

ونضرب مثلاً من المسائل العلمية ، وأفضل الأمثلة من الرياضيات : لو لم نكن نعلم ابتداءً أن الزاوية (أ) هل هي مساوية للزاوية (ب) أم غير مساوية لها ، ولكننا نعلم أن الزاوية (أ) مساوية للزاوية (جـ) ، والزاوية (جـ) مساوية للزاوية (ب) فإننا نكتشف المجهول رأساً معتمدين على القانون العام : « إذا ساوى شيئان أمراً واحداً فإن الشيئين الأوّلين متساويان فيما بينهما » ، (كلّ قياس من هذا القبيل ـ كما مرّ علينا في المقالة الخامسة ـ ينحلّ إلى قياسين ونحتاج عندئذٍ إلى الحدّ الأوسط مرتين) .

إذن عندما ينشط الذهن ويبذل جهوده فإنه يريد أن يبدل مجهولاً إلى معلوم ، وفي الحقيقة فإنه يحاول الظفر بالرابطة الواقعية بين مفهومين وهو يصل بالتالي إلى مطلوبه عن طريق توسيط مفهوم ثالث بينهما . إذن أصبح الارتباط التوليديّ بين الإدراكات بهذا الشكل ، وهو عن طريق إدراك رابطة الحدّ الأوسط مع أحد المفهومين وإدراك رابطته مع المفهوم الآخر يتولد إدراك الارتباط بين هذين =

. . . .

= المفهومين . إذن يُعلم من هذا أن الذهن يتقدم فكرياً على أساس إدراك الروابط ، وتكون تلك الروابط واقعية ، أي صحيح أن « التفكير » لون من النشاط ، ولكنه ليس نشاطاً حرّاً يتبع الرغبة ، وإنما هو تابع للواقع ونفس الأمر . فإذا حكم الذهن ـ مع الواسطة أو من دون واسطة ـ بالتلازم أو التعاند أو التساوي أو الاندراج فذلك بسبب أن الواقع ونفس الأمر هو كذلك .

وعندما يتناول المحقّقون من المنطقيين في فصل البرهان من المنطق دراسة المقدمات التي تستعمل في البرهان وكيف يجب أن تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول حتى يستطيع بالتالي اكتشاف الرابطة الواقعية ، أي يستطيع واقعاً أن يعرف « حقيقة » فإنهم يذكرون لذلك شروطاً أهمها ثلاثة شروط : الذاتية والضرورة والكلية ، وهم يذكرون لكلِّ واحدٍ من هذه الشروط معنىً خاصاً مُثبتاً في كتاب البرهان ، والذي تعرَّض لهذا الموضوع بشكل مفصّل ومحقّق إنما هو الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء . وقد أشار إلى بيان الشيخ هذا الفيلسوف نصير الدين الطوسي في « أساس الاقتباس » و « منطق التجريد » إشارة عابرة ، وقد غفل عن هذه الملاحظات المهمة أغلب المنطقيين والفلاسفة المسلمين ، وقد أدت هذه الغفلة إلى أخطاء عديدة . وحتى العلماء المحدثون الذين يولون المسائل المنطقية أهمية فائقة فإنهم لم يسكلوا هذا الطريق ولم يتّخذوا هذا الأسلوب .

فغاية ما يلزم معرفته لهذا الموضوع هو أن التفكير المنطقي والسلوك البرهانيّ يعتمد على الروابط الواقعية لمحتويات الذهن ، وأن الأرضية الصالحة للنشاط العقلي والفكري ذي القيمة المنطقية لا تتوفر إلاَّ إذا كانت بين المفاهيم رابطة في الواقع ونفس الأمر ، وأما كيفيّة هذه الروابط بالتفصيل فتُطلب من فن البرهان في المنطق .

٣ ـ لماذا لا يمكن أن يكون ارتباط توليديّ بين الأفكار والإدراكات الاعتباريّة من جهة والإدراكات الحقيقية من جهة أخرى ؟

إن الجواب واضح على هذا السؤال إذا رجعنا إلى ما قلناه لحدِّ الآن ، لأن أساس النشاط الفكري والعقلي للذهن ـ كما عرفنا ـ هو الروابط الواقعية لمحتويات =

. . . .

= الـذهن ، ولما كـانت المفاهيم الحقيقيـة بالـذات مرتبـطة فيما بينهـا ، فقد تـوفـرّت الأرضية الصالحة للنشاط الذهني فيما بينها ، ومن هنا فإن الذهن يستطيع بـواسطة تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينجح في معرفة بعض الحقـائق من حقائق أخرى ، أما في الاعتباريّات فإن الروابط بين الموضوعات والمحمولات تكون دائـماً وضعيّـة وفرضيّـة يُتّفق عليها ، ولا تـوجد رابـطة واقعية بـين أي مفهوم اعتبـاريّ ومفهـوم حقيقيّ ، ولا بين أيّ مفهـوم اعتباريّ ومفهـوم اعتباريّ آخـر ، ولهـذا لم تتوفر في الاعتبـاريّات أرضيـة صالحـة للنشاط العقـليّ ، وبعبارة أخـرى أقرب إلى المصطلحات المنطقية : نحن لا نستطيع أن نثبت المدعى الاعتباريّ بدليل تشكـل الحقـائق أجزاءه (بـالـبرهـان) ، وليس بمقـدورنـا أيضـاً أن نثبت « حقيقـة » من الحقائق بدليلٍ مكوّن من مقدمات اعتباريّة ، ولا يمكننا أيضاً أن نشكل برهاناً من مقدماتٍ اعتباريّة ونستنتج منه أمراً اعتبارياً .

مثلاً في الحقائق يستحيل تقدم الشيء على نفسه ، والترجيح بلا مرجّح ، وتقدم المعلول عـلى علّته ، وتسلسـل العلل ، والدور في العلل ، وتضـافـر العلل المتعـددة عـلى معلول واحد ، وصدور المعلولات المتعددة من علّة واحدة ، ووجـود العرض بـلا مـوضوع ، واجتـماع عرضـين متماثلين أو متضـادين في موضـوع واحد ، والتقـدم الـزمانيّ للمشروط عـلى شرطه . ويكـون من الضروري فيها انتفـاء الكلّ بـانتفاء جزئه ، وانتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، وانتفاء الممنوع بانتفاء المانع . ويكون من غـير المعقـول فيهـا جعـل المـاهيّـة وجعـل المفـاهيم الانـتزاعيّـة من قبيـل السببيّـة والمسببيّة . ففي مورد الحقائق يمكن التّمسك بهـذه الأصول العـامة واستنتـاج نفي شيء أو إثباته منها ، أي أنه بـالنسبة لأمـر حقيقي يمكن التّمسك بـاستحالـة تقدم الشيء عـلى نفسه ، أو الـترجيح بـلا مرجّـح ، وبالنسبـة للعلة والمعلول الحقيقيين يمكن الاعتماد على قـانون امتنـاع تقدم المعلول عـلى علّته ، والتسلسـل والدور في العلل وتضافر العلل المتعددة على معلول واحـد ، وصدور المعلولات المتعـددة من علة واحدة ، وفي مورد العـرض معلول والموضـوع الحقيقيين يمكن التّعـويل عـلى امتناع العرض من دون موضوع ، وامتنـاع اجتماع المثلين واجتـماع الضدين ، وفي =

....

= مـورد الشرط والمشروط الحقيقيـين يمكن الاستنـاد إلى امتنـاع تقـدم المشروط عـلى شرطه ، وفي مورد الكل والجزء الحقيقيـين يمكن اللجوء إلى القـول بضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، ويمكننا أيضاً أن نستنتج أشياء معينة من هذه القواعد في هذه المجالات ، ولكنه لا يمكن التّمسك بأيٍّ واحدٍ من هذه القوانين ، ولا الإستنتـاج منــه في مجــال العـلة والمعـلول الاعتبــاريّــين ، ولا في مجــال الشرط والمشروط الاعتبـاريّين ، ولا في مجـال العرض والموضوع الاعتبـاريّين ، ولا في مجـال الكـلّ والجـزء الاعتباريّـين ، لأنه ليس من المستحيـل في الاعتباريّـات تقدم الشيء عـلى نفسـه : أو الـترجيح بـلا مـرجّح أو تقـدم المعلول عـلى علتـه أو . . وليس من الضروري فيها انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، ولا انتفاء المشروط بانتفاء شرطـه ، ولا غير معقول فيها جعل الماهيّة ولا جعل السببيّة و . . .

ومن هنا يتّضح لنا أن عدمُ التّمييز والتفكيك بـين الإعتباريّـات والحقائق من النـاحية المنـطقية خـطير للغاية وعـظيم الضرر ، وجميـع الإستـدلالات التي لم تـراع فيهـا الملاحظات الماضية تكون فاقـدة للقيمة المنـطقية سـواء أكانت لإثبـات « الحقائق » بمقـدمـات مؤلفـة من أمـور اعتبـاريّـة ، كـأغلب استـدلالات « المتكلمـين » التي يتّخـذون فيها من « الحسن والقبـح » أو سائـر المفاهيم الاعتبـارية وسيلة لإثبـات شيء في باب المبدأ والمعاد ، ومثل كثير من استدلالات « المـاديّين » التي يعمّمـون فيها أحكام الاعتباريّات وخواصّها لتشمـل الحقائق أيضـاً ، وسوف نشـير إليها أو إلى بعضٍ منهـا خلال حـديثنا ، أم كـانت لإثبات الإعتبـاريّـات بـالإعتـماد عـلى القواعد والقوانين الخاصة بالحقائق ، وقـد مرّت علينـا بعض الأمثلة لهذا الأمـر ، كمعظم الاستدلالات المستعملة عادة في « فن الأصول » .

٤ ـ ما هي كيفيّة السير والسلوك الفكريّ في الاعتباريّات ؟

في الأمور الإعتبارية تكون الرابطة بين طرفيّ القضية دائماً فـرضيّة واتفـاقيّة ، والإنسـان يعتـبر هذا الفـرض للوصول إلى هـدف وغايـة ومصلحة ، وهـو يبحث دائـماً عن اعتبار يوصله بشكل أفضل إلى مقصـوده . والمقياس العقـليّ الوحيـد المستعمل في =

لا يمكن إثبات تصديق شعريّ بالبرهان ، وفي هذه الصورة لا تجري بعض تقسيمات المعاني الحقيقية في مورد هذه المعاني الوهميّة ، من قبيل تقسيمها إلى البديهيّة والنظريّة ، أو تقسيمها إلى الضروريّة والمستحيلة والممكنة .

٧ ـ قد تُجعل هذه المعاني الوهميّة أصلاً وتُصاغ منها معانٍ وهميّة أخرى ، فتظهر فيها كثرة حاصلة بوساطة التّحليل والتركيب فيها (صياغة المجاز من المجاز) .

إذا تأملنا فيما سبق لنا قوله فلا بدَّ أن نُذعن بأن الإنسان أو أيّ موجودٍ حيٍّ آخر (بمقدار ما يتمتّع به من شعور غريزيّ) قد يصوغ ـ بدافع من مشاعره الداخلية التي هي وليدة احتياجاته الوجوديّة المتعلقة بتركيبة الخاص ـ مجموعة من الإدراكات والأفكار المرتبطة بشكل خاص بهذه المشاعر المذكورة ، ونتيجة لذلك تؤمّن تلك الاحتياجات ، وهي تزول وتتبدل بزوال وتبدّل العوامل من مشاعر أو نتائج مطلوبة (وهذه هي

= الاعتباريّات هو لغويّة الاعتبار وعدم لغويّته ، ومن هذه الناحية يكون من الطبيعي أن تُؤخذ بعين الاعتبار خصوصيّة المعتبر ، مثلاً إذا كان الاعتبار خياليّاً ووهميّاً فلا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار مصالح تلك القوة وأهدافها ، وإن كان الاعتبار عقليّاً فلا بدَّ من الاهتمام بأهداف تلك القوة ومصالحها ، وكذا فإن هناك فرقاً بين الاعتبارات القانونية التي يضعها الإنسان ، والاعتبارات القانونية التي تعيّن بوساطة « الوحي الإلهيّ » .

ولكنه لا يوجد فرق في هذه الناحية ، وهي أن كلَّ أحدٍ أو شيءٍ أو فردٍ أو فئةٍ تعتبر شيئاً ، فإن لها هدفاً وغاية من وراء هذا الاعتبار ، وهي تقصد الوصول إلى ذلك الهدف ، وإذا اعتبرت شيئاً لمقصود معيّن فإنه من غير الممكن أن تعتبر نفس تلك القوة شيئاً آخر يؤدّي إلى البعد عن ذلك المقصود . إذن المقياس الوحيد في السير والسلوك الفكريّ في مجال الاعتباريّات إنما هو مقياس اللغويّة وعدم اللغويّة .

العلوم والإدراكات الاعتباريّة بالمعنى الأخص والتي قد أشير إليهـا في أواخر المقالة الخامسة) .

* * *

فنحن في النظرة الأولى نقسم ظواهر العالم إلى قسمين مختلفين :

الموجودات الحيّة (ذات الشعور) والموجودات غير الحيّة[1] ، وأحياناً

---

(١) يطلق عادة اسم الموجود الحيّ أو ذي الحياة على مطلق الموجودات التي تتمتع بهـذه الخواصّ : التغذية ـ النمو ـ توليد المثل . وهذا التعريف كما أنه يشمل الحيـوانات من قبيل الخيل والإبل والطيـور والزواحف فـإنه يشمـل النباتـات أيضاً من قبيـل شجرة التفاح والورد الأحمر والبصل ، ولهذا يشيع هذا الاصـطلاح وهو أن « علم الأحياء » عبارة عن مطلق العلم الذي يتناول معرفة الموجودات الحيّة ، وهو ينقسم إلى قسمين : علم النبات وعلم الحيوان .

وتقف الجمادات في مقابل الموجودات الحيّة وذات الحياة كالصخور والحديد والرصـاص . وليس من العسير التفرقة بين الموجودات الحيّة والجمادات على أساس الخواصّ الثلاث السابقة الذكر، ولكن التفرقة بـين الحيوان والنبـات لا تخلو من صعوبـة ، فالقـدماء كانوا يفرّقون بينها في الحس والحركة ، ولكن العلماء المحدثين ـ الذين توسّعوا كثيراً في دراسة الأنواع المختلفة للنباتات والحيوانات ـ يناقشون في صحة هذه التفرقـة ، وقال البعض : إننا نستطيع التّمييز بينها على أساس ما يتناولـه كلٌّ منهـما من مواد غذائية ، فالنباتات تتغذى بالجمادات ، بخلاف الحيوانـات فإنها تتغـذى بالنبـاتات واللحـوم ، وأنكر البعض الآخـر صحة كـلّ هذه الأقـوال مـدّعيـاً أن الاختـلاف الأساسي نسبيّاً بينهـما ، إنما هـو في التركيب الـداخلي للخـلايا المكـوّنة لكـلٍّ واحدٍ منهما .

ولكنـه يبدو لنـا أننا لا نـواجه أيّ إشكـال مهما إذا قمنا بـالتفرقـة بين الحيـوان والنبات في الشعور والحركـة حسب ما قـاله القـدماء ، وجميـع الإشكالات المـذكورة في هـذا المجـال يمكن ردُّهـا ، ولا نجـد أنفسنـا بحـاجـة إلى البحث في أطـراف هـذا الموضوع .

عندما نتأمل في موجود غير حيّ كشجرة مثلاً نجد أن اجتماع عدة وحدات كالساق والغصن والجذر قد شكل شيئاً واحداً وزوّده بالأعضاء والقوى المختلفة ، وينشط هذا الشيء الواحد بما يتمتّع به من قوىً ذاتيّة فيوجد أفعالاً وآثاراً وحوادث بشكل تدريجيّ ، ويحافظ على وجوده أو على استمرار وجوده ، فيمتص من الأرض بواسطة الجذور ما يحتاج إليه من ماء وغذاء ، ويتنفس الهواء من طريق الساق والأغصان والأوراق ، ويوزع الغذاء المدّخر إلى جميع نواحي جسمه بوساطة أجهزته الداخلية ، وهكذا يحقّق لنفسه التغذية والنمو ويطرد إلى الخارج الفضلات والنفايات ، وفي كلّ عام يستريح فترة من الزمن يجدّد فيها قواه المنهكة ثم يبدأ النمو فيخضرّ وتتفتح البراعم وتبرز الثمار ثم تنضج ، ثم يتوقف مرة أخرى عن النشاط الخارجيّ ويبدأ عمله الماضي من جديد .

= إذن تطلق كلمة « الحيوان » على الموجودات التي (بطبعها) تتمتع بشعور وتشخيص وحركات مسبوقة بالتشخيص والإرادة .

وعندما يطلق اسم الموجود الحيّ في هذه المقالة فإنه لا يقصد به مطلق الموجودات ذات الحياة ، بل يقصد به تلك الموجودات التي نعبّر عنها بـ « الحيوان » فقط ، أي الموجودات الشاعرة بذاتها وببعض أفعالها وحركاتها التي تؤدّيها عن شعور وإرادة ، والمقصود من التقسيم السابق هو تقسيم الموجودات إلى حيوان وغير حيوان ، لا تقسيم الموجودات إلى موجود ذي حياة وموجود غير ذي حياة (جماد) .

ولكي نعرف الإدراكات الاعتباريّة لا بدَّ لنا من إلقاء نظرة عامة وسريعة على الاحتياجات الطبيعية والعمليات الجسميّة للموجود الحيّ (الحيوان) ، ونُلقي نظرة أخرى على جهاز التفكير في الموجود الحيّ ولا سيّما الإنسان ، وذلك لأن الإدراكات الإعتباريّة ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ وليدة الرابطة بين احتياجات الحياة وجهاز الشعور في الموجود الحيّ . والمقدمة المذكورة في المتن إنما هي للتّمهيد لهذا الموضوع .

والحاصل أن جميع هذه الحوادث (الخواص والأفعال) مع نواتها المركزية (الشجرة الواحدة) تشكل عالماً صغيراً بحيث ترتبط جميع أجزائه ببعضها ، وتُوجِد نظاماً واحداً يحتلّ النقطة المركزية فيه شيء واحد يسمى جوهر الشجرة ، وتقع في امتداد عمله وتحيط به موجودات أخرى تكون متطفلة عليه ومرتبطة به ، ويظهر لهذا الشيء المذكور نشاط لفترة معيّنة ثم يموت ، وبسقوطه يسقط كلّ هذا العالم الصغير ويموت .

إذن الشجرة الواحدة موجود طبيعيّ يتميّز بمجموعة من الخواصّ ويؤدِّي ـ بشكل ضروريٍّ وجبريٍّ ـ آثاراً طبيعية وبأوضاع معينة .(المراد من الوضع تلك الهيئة التركيبية الحاصلة من الظروف الزمانية والمكانية والمادة بفعلها وانفعالها) .

والآن إذا انتقلنا إلى الموجود الحيّ ودرسنا الإنسان مثلاً لوجدنا أنه يتمتع بنفس تلك المعادلة الوجودية ، فللفرد الإنساني الوضع الذاتيّ الذي كان يتمتع به موجود طبيعي كالشجرة ، فكلّ فردٍ إنساني ـ أيّاً كان وفي أيِّ زمانٍ وأيِّ مكانٍ ، سواء أكان ملكاً شحّاذاً ، رجلاً أم امرأة ، عاقلاً أم مجنوناً ، بدوياً أوحضرياً، عالماً أم جاهلاً ـ فهو واحد طبيعي يضم في دائرة وجوده مجموعة من الخواصّ والآثار الطبيعية التي يؤدِّيها « جبراً » بحسب طبيعته وتكوينه من قبيل التغذية والنمو وإنتاج المثل ، ويستمر في حياته بهذا الشكل فترة من الزمن ثم يذهب من هذه الحياة وتذهب معه آثاره أيضاً . هذه إحدى النواحي التي ندرسها في وجود[1] الموجود الحيّ (كالإنسان) .

---

(١) يلاحظ شيئان في التركيب الوجوديّ للإنسان وأي حيوان وهما : الجهاز الطبيعي والجهاز النفسي .

= فللحيوان ـ من جهة ـ أجهزة جسميّة وطبيعيّة كالجهاز الهضمي وجهاز التنفس والجهاز التناسلي وغيرها ، وكلّ واحد منها يؤدّي وظائف معينة في وجود الكائن الحيّ وبشكل مثير للإعجاب ، وكتب التشريح وفسيولوجيا الحيوان مليئة بتفاصيل هذه الأمورَ ، وهو مزوّد ـ من جهة أخرى ـ بجهاز الشعور والتفكير والرغبة واللذة والإرادة والأمل ، ويكون هذا الجهاز أيضاً غارقاً في النشاط والعمل بشكل خاص تتناول بيانه كتب علم النفس .

ففي القسم الأول : تكون النباتات شريكة للحيوانات إلى حدٍّ ما ، أي أن للنباتات أيضاً أجهزة طبيعية من قبيل جهاز التنفس والهضم والتناسل ، وتعمل هذه الأجهزة لبقاء الفرد أو بقاء النوع ، ونفس الغاية التي تكسبها الأجهزة الطبيعية الحيوانية لصالح الحيوان تكسبها الأجهزة النباتية لصالح النبات ، مع هذا الفرق وهو أن الأجهزة النباتية تكون عادة أكثر بساطة وأقل تعقيداً ، بينما الأجهزة الحيوانية تكون أوسع وأعقد وأكثر ، وبالتالي فهي تخلق للحيوان احتياجات أكثر ، ومن ناحية أخرى فإن النبات يتغذى من المواد التي توجد عادة في متناوله كالهواء والتراب والرطوبة ، بخلاف الحيوان الذي يتغذى عادة من المواد النباتية أو الحيوانية ، وهذا بنفسه يضيف شيئاً جديداً إلى الاحتياجات الوجوديّة للحيوان ، ويضطره للتّنقل من مكانٍ إلى آخر ، والبحث عن غذاء له ولو كان في مكان بعيد .

فالحيوان نتيجة لكون تركيبه الوجوديّ أوسع واحتياجاته أكثر، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لكون ما تحتاجه حياته ليس في متناول يده فهو مضطر للنشاط والتحرك ، لكي يظفر بالقسم الأعظم ممّا يحتاجه ، ولكي يهيء المواد الضرورية له ويستفيد منها .

ويتم نشاط الحيوان وحركته للظفر بما تحتاجه حياته وتهيئة المواد اللازمة له بإرشاد ودلالة ونشاط القسم الآخر من تركيبه الوجودي وهو جهاز الشعور والتفكير والرغبة واللذة والإرادة . ومن هنا تكون الطبيعة الحيوانية محتاجة في وصولها لأهدافها =

= وغاياتها الكمالية إلى وساطة الشعور والإدراك والرغبة واللذة والأمل ، على العكس من الطبيعة النباتية ، فإنَّ لها وضعاً خاصاً وهي تطوي طريق التكامل من دون وساطة هذه الأمور .

ونحن لا نريد في هذه المقالة أنْ نشرح كيفيّة التركيب الطبيعي للحيوانات ولا طريقة نشاط أعضاء وأجزاء أجسامها ، فليس من همّنا بيان علم التشريح ولا علم وظائف الأعضاء ولا علم النفس للقارىء الكريم ، ولا نقصد التّحدث إليه عن غرائز الحيوانات ورغباتها وشعورها وإدراكها ولا سيّما الإنسان ، ومن الواضح أن هذين المجالين لذيذان ونافعان جداً ، وقد قدم علماء الحيوان وعلماء النفس دراسات وتحقيقات نافعة للغاية فيهما ، وقد أُحرز تقدم ملحوظ في كلا المجالين خاصة في القرون الأخيرة ، وقد أذاع العلماء نتائج دراساتهم على عامة المحبين للعلم والمعرفة .

ولا نريد أيضاً أن نتناول بالبحث هذا الموضوع الفلسفيّ القائل : هل الأمور النفسيّة للحيوان ماديّة ومن جملة الخواصّ المعيّنة للتشكيلات الماديّة لجسم الحيوان أم أن لها وجوداً مستقلاً ؟ وحسب التّعبير الفلسفيّ هل الأصالة للروح أم للمادة أم لهما معاً أم ليست لأيٍّ منهما ؟

إن أيَّ واحدٍ من هذه الأمور لا علاقة له بمدعى هذه المقالة .

وكلّ ما يتعلق بمدعى هذه المقالة وهو كيفيّة توسط إدراكات الحيوان بين طبيعته الحيوانية وغاياته وأهدافه ، ومن الواضح أنه ليس جميع إدراكاته وإنما قسم واحد منها وهو المسمّى بـ « الإدراكات الاعتباريّة » وإذا تعرّضنا أحياناً لأقسام أخرى فإن ذلك سيكون على سبيل المقدمة .

ونشعر هنا بضرورة الإشارة إلى بعض الملاحظات :

١ ـ كما ذكرنا في مقدمة هذه المقالة فإن أصل بذل الجهد من أجل الحياة قانون عام للموجودات الحيّة ، وقلنا : إن الموجود الحيّ في محاولة دائمة لجلب النفع والفرار من الضرر المتّجه إليه . ونؤكد على أن النشاط الدائم ليس مقصوراً على الحيوان =

....

= فالنبات بل وحتى الجمادات أيضاً في نشاط مستمر « فلا وجود لقطرة ولا ذرة عاطلة راكدة » ، ونستطيع القول : إن الوجود مساوٍ للنشاط وليس لدينا موجود لا نشاط له ، ولكن ما يختص بالحيوان إنما هو لون من النشاط الخاص الذي يعبّر عنه بـ « بذل الجهد من أجل الحياة » أو « بذل الجهد من أجل البقاء » ، أي محاولة الحيوان في جهة معينة ومسير خاص وهو حياته وبقاؤه ، وبتعبير آخر فإن الحيوان في نشاط دائم ومحاولة مستمرة لـ « ذاته » ، وجميع جهود الحيوان تدور حول نقطة مركزية هي حياته بنفسه وبقاؤه بذاته ، وهذا هو قانون الحياة الذي يؤدّي إلى « تنازع البقاء » بين الحيوانات ، وسوف نتناول هذا الموضوع بالتّفصيل وذلك عند الحديث عن أصل « الاستخدام » .

٢ ـ لقد أشرنا من قبل إلى أن الحيوان لمّا كان متمتعاً بوضع خاص من حيث التركيب البدنيّ والأجهزة الطبيعية فإنه محتاج إلى وساطة التفكير والإرادة والرغبة واللذة في تأمين احتياجاته الطبيعية ، بخلاف النبات الذي يكون تركيبه الوجوديّ بحيث لا يحتاج إلى وساطة هذه الأمور . ونضيف هنا بأن التّعمق في دراسة أحوال الحيوانات يقنعنا بأن هناك في موازاة كلّ واحد من تلك الاحتياجات الطبيعية ـ المحتاجة إلى وساطة الأمور النفسيّة المذكورة ـ رغبات وغرائز مغروسة في جهازه النفسي بحيث تهدي الحيوان إلى الاتجاه الذي يؤمّن له تلك الحاجات الطبيعيّة ، فمثلاً يحتاج الحيوان إلى الغذاء لنموه ونضجه ، ولا بدّ له من توفيره من الخارج ، وتوجد في جهازه النفسي وبموازاة هذه الحاجة الطبيعيّة رغبة في الغذاء ولذة عند تناوله ، وتلك الرغبة هي التي تُوجِد في الحيوان هيجاناً معجوناً باللذة فتدفعه للتحرك نحو الغذاء لإشباع تلك الرغبة ، فيتناوله مالئاً به جهازه الهضمي . أو أن هناك جهازاً آخر في تركيبه الطبيعي هو الجهاز التناسلي وهو يؤمن البقاء للنوع الحيوانيّ ، وبموازاة هذا الجهاز الطبيعي توجد في الجهاز النفسي للحيوان غريزة ورغبة خاصة تسمى بالغريزة والرغبة الجنسيّة ، وهذه الغريزةعندما تستعد الأجهزة الطبيعية لأداء وظائفها من أجل بقاء النوع تُوجِد في الحيوان هياجاً ، ومن أجل أن يُشبع الحيوان تلك الرغبة ويُسكِت ذلك الهياج فإنه =

....

= يسير في الطريق الذي ينتهي إلى تلك النتيجة .

والحاصل أن بموازاة الإحتياجات الطبيعية للحيوان توجد في نفسه مجموعة من الرغبات والغرائز الخاصة التي تعلن عن وجود تلك الإحتياجات وتحمل الحيوان على النشاط والحركة ، ومن الواضح أننا لا ندّعي بأن جميع الرغبات المغروسة في وجود الحيوان ولا سيّما في وجود الإنسان هي بإزاء شيء من الاحتياجات الطبيعية وذلك لأن هناك رغبات في وجود الإنسان لا يمكن الظفر بأساس طبيعي لها ، وتكون تلك الرغبات ممثّلة لاحتياجات وجوديّة أخرى في الإنسان بالإضافة إلى الاحتياجات الطبيعية ، ولست أيضاً في مقام بيان هذه الجهة ، وهي أنَّ هناك رغبات كثيرة في وجود الحيوان فأيّ منها هو الأصيل وأيّ منها هو الفرعي والثانوي ؟ وما هو الأساس في الرغبات عند الحيوان وبالأخص عند الإنسان ؟ ولعل الفرصة تسنح في هذه المقالة للتّحدث حول هذين الموضوعين اللذين يعتبران من أهم المسائل الفلسفية ومواضيع علم النفس ، وغاية ما ندّعيه هنا هو أنه بإزاء كلّ واحد من الاحتياجات الطبيعية للحيوان ـ والتي لا بدّ أن يؤمّنها عن طريق الحركة والنشاط ـ توجد في نفس الحيوان رغبات وغرائز تحمله على التحرك نحو الأعمال التي تعطي تلك النتيجة .

٣ ـ في نفس الوقت الذي يكون فيه كلّ واحد من الأجهزة الطبيعية مرتبطاً ومتماسكاً مع الرغبة والغريزة والأفكار التابعة له وبالتالي فإن هذا المجموع يؤمّن هدفاً واحداً ويصبح الجميع بمنزلة جهاز واحد قد جاء إلى الوجود لغاية واحدة تكون هناك ملاحظة مهمة تلفت الانتباه وهي أن أسلوب نشاط هذين القسمين (القسم الطبيعي والقسم النفسي) يظهر لنا أنهما منفصلان عن بعضهما وأن كلّاً منهما يعمل لنفسه ، ولغاية مختصة به وهدف مقصور عليه ، وبحسب الصدفة كانت نتيجة أحدهما تنتهي لصالح الآخر .

دعوا الإنسان العالم جانباً وادرسوا حالة الطفل أو الحيوان أو الإنسان البدائيّ ، فالطفل أو الحيوان أو الإنسان البدائيّ تظهر الحاجة إلى الغذاء (مثلاً) في جهازه الخاص =

....

= بالتغذية ، وهو من دون أن يعرف عن هذه الحاجة الطبيعية شيئاً وعن أنَّ « الجسم » يحتاج إلى بديل عمّا يتحلّل منه ، ومن دون أن يفهم ما هي فائدة الغذاء من الناحية الطبيعية ، بل من دون أن يعلم شيئاً عن وجود المعدة وجهاز الهضم والجذب والطّرد ومن دون أن يلتفت إلى حياته وبقائه ، فإنه يجد إحساساً معيّناً في ذاته نسميّه نحن بالجوع ، عندئذ تنشط الرغبة في جهازه النفسي لإسكات ذلك الجوع (الشبع) واللذة الحاصلة من هذا الطريق فتظهر فيه فكرة الشبع (لا بدَّ أن أشبع نفسي) حتى تنجرّ بالتالي إلى الإرادة والحركات البدنية الظاهرة التي تُعَدُّ المظهر لتلك الرغبة وهذه الفكرة ، وكذا عندما يستعدُّ الجسم للقيام بعمل يؤدِّي إلى إنتاج المثل ، فإن الحيوان يجد في نفسه إحساساً خاصّاً من دون أن يلتفت إلى احتياج بدنه الطبيعي ، ومن دون أن يعرف أن النتيجة الطبيعية لعمله هي بقاء النوع ، فتظهر في ذهنه فكرة العمل الذي ينتهي إلى إشباع رغبته النفسيّة وتودِّي بالتالي تلك الرغبة وهذه الفكرة إلى القيام بالأعمال الخاصة . فللحيوان هدف وغاية من أفعاله التي يؤدِّيها عن قصد وإرادة ، ولكن تلك الغاية الموجودة في شعور الحيوان ليست هي الغاية الطبيعية للأفعال وإنما هي كسب اللذة وإشباع الرغبات .

إن الحيوان بل وحتى الإنسان في أفعاله الإرادية الهادفة يكون مطيعاً لرغباته وعواطفه ومشاعره الباطنية ، والأعمال التي يقوم بها في الطبيعة ولكي تصل الطبيعة إلى هدفها ومقصودها فإنه يؤدِّيها عن طريق الطاعة لرغباته الداخلية وللوصول إلى لذّاته النفسيّة ، ومن هنا اندفع بعض الفلاسفة للتّمسك بوجهة النظر التي عبّر عنها شوبنهاور بقوله :

« إن الطبيعة « تخدع » الإنسان ، فهي لكي تصل مقصودها تسعد قلبه باللذات المغرية ، فمثلاً لكي يستمر التناسل لا يوجد سبيل أفضل من خداع الإنسان بإسعاده باللذات الكاذبة المغرية التي ينالها الرجل والمرأة خلال معاشرتهما ثم تملأ حياتهما بالبؤس وآلاف المصائب والآلام » .

= والحقيقة هي أن وجود هذه الرغبات واللذات لا يمكن تفسيره بالصدفة أو الفرض والخداع ، وإنما تكون هذه الرغبات واللذات من اللوازم الذاتية للقوى الطبيعية الفعّالة في الحيوان ، ولا يمكن تفسيرها بغير هذا ، وسوف نبينّ في التعليقات اللّاحقة الأساس العلميّ لذلك ، والشيء الذي له أساس علمي وهو داخل في المجال العلّي والمعلولي لا يمكن حمله على الصدفة أو الخداع .

وملخّص الحديث : صحيح أن هناك انسجاماً وترابطاً بين الحاجات الطبيعية للحيوان ورغباته وغرائزه وأفكاره الناشئة من تلك الرغبات والمؤدِّية بالتالي إلى الفعل الإرادي للحيوان ، وأن النشاطات النفسيّة للحيوان والتي هي مقدمة للفعل الإرادي تكون لوصول الطبيعة إلى هدفها ومقصودها من بقاء وتكامل الفرد أو النوع ، ولكنه لا يوجد التفات في جهاز الشعور والتفكير والإرادة للحيوان إلى الغاية التي تتجه نحوها الطبيعة .

والغاية الوحيدة والهدف الأساسي الموجود في شعور الحيوان والذي يحمله على النشاط وبذل الجهد إنما هو إشباع الرغبات والظفر باللذات، والحيوان بل وحتى الإنسان يؤدِّي أعماله الإرادية الهادفة من دون أن يعرف حاجاته الطبيعية ومن دون أن يعلم بغاية النشاطات الطبيعية في وجوده والتي تعمل من أجلها هذه الأمور النفسية ، وحتى إذا كان يعلم بها (مثل الإنسان العالم) فإنه لا يأخذها بعين الاعتبار ، وهو في أداء هذه الأعمال يطيع فقط رغباته الباطنية ويهدف إلى الظفر باللذات الحاصلة من هذه الأفعال .

ويكون أحياناً مستغرقاً في الاستسلام لهذه الرغبات ،واتِّباع الإحساسات وتنمية الآمال والأمنيات والأفكار المنبعثة من تلك الرغبات ، بحيث يكون جاهلاً تماماً بطبيعته ووجوده الواقعيّ ، وكما قال المؤلف في المتن :

«إن بعض أفراد الإنسان قد ينفق جميع عمره مستغرقاً في الأفكار المتنوعة من دون أن تمرَّ في فكره أو تخطر في مخيّلته هذه النظرة الأولى التي ذكرناها (النشاطات الطبيعية في وجوده . . . .) » .

. . . .

= ٤ ـ قلنا صحيح أن الهدف الذي يأخذه الحيوان بعين الاعتبار بحسب شعوره وإدراكه ويبذل له جهده مغاير للهدف الذي تتجه إليه طبيعة الحيوان ، ولكن هناك انسجاماً وتعاوناً كاملاً يقوم بين هذين الجهازين (الطبيعي والنفسي) ، فعادة يكون نفس الشيء الذي يشبع رغبة الحيوان هو الذي يحقّق للطبيعة مقصودها ، والعكس صحيح أي أنّ الذي يؤمّن للطبيعة هدفها هو بنفسه الذي يشبع رغبة الحيوان أيضاً . والآن لننظر أي هذين القسمين تابع وأيهما المتبوع ؟ أي هل أن وجود هذه الرغبات والغرائز والأفكار من أجل أن تصل الطبيعة إلى هدفها ومقصودها أم أن الطبيعة قد وجدت لتشبع الرغبات الخاصة في الحيوان ولتفجّر فيه هذه الآمال والأمنيات والأفكار ؟ وكما قال المؤلف في المتن : « أي مرحلة من هاتين لها الأصالة والوجود الحقيقي ، وأي واحدة منهما مستقلة ومتبوعة وأي واحدة تابعة للأخرى ومتطفلة عليها ؟ » .

إنّ التأمل في حياة الحيوانات، ولا سيّما إذا التفتنا إلى « أصل التّكيّف مع الاحتياجات » الذي مرّ علينا ذكره في مقدمة هذه المقالة يثبت لنا أن شؤون الحيوان النفسيّة ـ أي رغباته وأحاسيسه وأفكاره الناشئة منها والمسمّاة في هذه المقالة بالأفكار الاعتباريّة ـ تابعة وطفيليّة ، وأنها بمثابة وسائل تتخذها الطبيعة من أجل أن تصل إلى هدفها ومقصودها .

وإذا تعمّقنا في الموضوع أكثر وجدنا ان في الحيوان قوة توفر له مستلزمات « بقائه » وتدفعه إلى الناحية التي تحقّق كمال الفرد أو النوع ، وكلّ واحد من أجهزة جسمه التي نعبّر عنها بالأعضاء والجوارح ، وأي جهاز من أجهزته الروحية كالرغبات والغرائز والأفكار الناشئة منها إنما هي وسائل يستغلها الحيوان حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال والبيئات ويستفيد منها ، ويؤدّي تغيير البيئة وتغيير احتياجات الحيوان دائماً ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ إلى تغييرات متناسبة في الأجهزة الجسمية من ناحية، وفي الأجهزة الروحية من ناحية أخرى، بحكم قانون التّكيف مع البيئة ، ومن الواضح كما مرّ علينا في مقدمة هذه المقالة أنه لا يمكن تعيين العامل الأساسي في =

. . . .

= هذا التّكيف من وجهة نظر علم الحيوان التجريبي ، وكلّ فئة قدمت نظرية في هذا المجال تنسجم مع اتجاهها الفلسفي (ليرجع من شاء إلى ص ١٨٩ وما بعدها من هذا الكتاب) ولا يُستطاع أيضاً تعيين حدود مصاديق هذا التّكيف بالدقـة ، فلا يمكن القول مثلاً أن الحيوان تحت تأثير ذلك العامل الغامض إلى أيِّ حدٍ يستطيع جعل أجهزته الجسمية والروحية منسجمة مع احتياجاته ولكنه من المقطوع به في الجملة أن تغيير البيئة وتغيير الاحتياجات يؤثر في وضع الأجهزة البدنية والأعضاء والجوارح للموجود الحيّ ويؤثّر أيضاً في وضعه الروحي والنفسيّ . ودراسة أوضاع الأمم المختلفة وعقائدها وشؤونها الروحية قد أثبتت أن طريقة التفكير ونوعيّة الرغبات والإحساسات عند كلّ فئةٍ من الناس تتناسب منع التكوين الجغرافي لمنطقتهم التي يعيشون فيها ، فالناس الذين يعيشون في المناطق الحارة كما أنهم يختلفون عن الناس الذين يعيشون في المناطق الباردة من حيث الشكل والقامة والهيكل فإنهم يختلفون عنهم أيضاً من حيث الإحساسات والرغبات والأفكار ،ولهذا تبدو كثير من الأشياء عند هؤلاء جميلة وحسنة حسب احتياج البيئة وتحت تأثير عامل «التكيّف» ، بينما يعتبرها سكان سائر المناطق قبيحة وغير مطلوبة . ولهذا السبب كانت أساليب التفكير عند الأمم والجماعات المختلفة متفاوتة ، ولكلٌ أمة حكم معينٌ ، ولكنه لا ينبغي للقارىء الكريم أن يغفل عن أنَّ اختلاف تفكير الأمم إنما هو في مجال الأفكار الاعتباريّة لا في الحقائق ، فكما قلنا في مقدمة هذه المقالة : إن العقل والمعقولات النظرية متشابهة عند جميع الأفراد وفي جميع الظروف والأحوال وفي مختلف الأمكنة ، ولهذا فإننا لا نريد أن ندّعي أنَّ سكان المناطق الحارة يختلف طراز تفكيرهم في الرياضيات عن سكان المناطق المتجمدة ، بل وحتى بين الأفكار الاعتباريّة أيضاً ـ كما سوف يأتينا فيما بعد ـ توجد مجموعة من الأفكار التي ليست قابلة للتغيير ولا للتبديل . وسوف تأتينا في متن هذه المقالة كيفية تمييز كلٌ واحد من هذين القسمين عن القسم الآخر .

والآن نتناوله بالدراسة من ناحية أخرى :

عندما نتأمل مسرح حياتنا أحيـاناً ونـدرسها بشكـل آخر ومن زاويـة أخرى نجد أننا حينما كنـا أطفالاً لا يقف أمـام أعيننا المليئـة بالاحسـاسات الـطريّة الـوادعة سـوى حنان الأم وعـطفها وحبهـا ، فلا نهتمّ بشيء ، ولا نفكـر بأمـر سوى الـدّلال عـلى الأم والتقـاط الثـدي وتنـاول اللبن والنـوم والالتذاذ عن طريق العـين أو الأذن أو الفم . وبعد فـترة من الزمن تمتـلىء حيـاتنا بمشـاغل جـديـدة فينشط فينـا جهـاز اللعب وتنميـة الخيـال وإيجـاد الأُنس ، وتمضي الأيام والليالي على هذا المنوال من التفكير .

وبعد أن نتجاوز هـذه المرحلة تشرق في أفق وجـودنا المحبـة والعشق فتجذب نحوها جانباً عظيماً من أفكارنـا وتمتلىء أوقـاتنا بـأفكار تبـادل الحب والرغبات الجنسيّـة وحوادث الـزواج الواسعـة المتشعبة إلى فـروع متعددة ، بـدءاً مـن الرؤيـة ، فالتعلق فـالإعجاب ومـدى النجاح والهـزيمـة في الحب وعدم الوفاء وآثار الوصال والبعـد عن الحبيب وبثّه مـا في النفس ، ثم بعد ذلـك إن كنّا من رجـال السياسـة حلّقنا في آفـاقها متـابعين لأحـداث العالم السيـاسية وأصبحنـا لا نفكر إلاّ بـإحـراز النصر والسيـاسيّ ، وإن كنّـا من أصحاب التجارة أغرقنا أفكـارنا في البيـع والشراء وتنمية الإنتـاج والثروة ، وإن كنّـا من ذوي الأمـلاك الـواسعـة أو من الفـلاحـين أو من الـطلاب أو من . . . . . فـإننا نقضي حيـاتنا في المشـاعر الخـاصة والأفكـار المعينة لتلك المهنة ، ونصل بالتالي إلى نهاية أعمارنا .

وصحيـح أن بعض أفراد الإنسـان قد ينفق جميـع عمره مستغـرقاً في الأفكار المتنوعة من دون أن تمرّ في فكره أو تخطر في مخيلّته هذه النظرة الأولى التي ذكرناها ، وإذا خطر في ذهنه أحيانـاً أن يفكّر في سـير وجوده الـطبيعيّ

والتكويني فإنّ ذلك سيكون ضئيلاً وتافهاً للغاية ، ويُعتبر في حكم الصفر بالنسبة إلى الحشود الغفيرة المكدّسة في عالم فكره وخياله .

ولكن هل أن سُكنى الإنسان في حارة المشاعر والأفكار وغوصه في بحر الخيال يعطّل نظامه الطبيعيّ والتكوينيّ أم يقتلع جذور بنائه الطبيعيّ ، أم يُعفيه من نشاطه الجبريّ ؟

من البديهيّ أن الجواب سيكون بالسلب .

وفي هذه الصورة أيّ مرحلة من هاتين لها الأصالة والوجود الحقيقي ، وأيّ واحدة منهما مستقلة ومتبوعة ، وأي واحدة تابعة للأخرى ومتطفلة عليها ؟

وهل الطبيعة تتوقف عن نشاطها بمجرد حلول الموت فيطوى بالتالي سجل الأفكار والآمال الإنسانية ، أم أن الإنسان يختتم سيره الطبيعي عندما تنتهي أفكاره وخيالاته ويختار منزلاً له في مقره الخالد ؟

إن الجواب الذي تقدمه الدراسات العلمية ، بل وحتى المعلومات البسيطة للإنسان البدائيّ لهذا السؤال هو أن نظام الطبيعة والتكوين متبوع ، وأن نظام التفكير والخيال تابع له ومتطفل عليه .

ولكنه مع هذا كله لا يمكن تصوّر أن النظام الفكري لا تأثير له إطلاقاً على نظام الطبيعة والتكوين ، وذلك لأن الأفعال الإرادية يرافقها دائماً فكر خاص بحيث إذا تغيّر وبطل هذا الفكر فإنّ ذلك الفعل يتغير أيضاً ويبطل . وتشهد لصحة هذا القول أوضح التجارب في حياة الإنسان . إن الطبيعة تبطل وتنعدم إذا ما بطل نشاطها ، إذن هي الطبيعة الإنسانية التي أوجدت هذه الأفكار للحصول على خواصها وآثارها ، وهي تصل عن طريقها إلى مقصودها الطبيعيّ وهدفها التكوينيّ .

ويستنتج من هذا البيان :

إن بين الطبيعة الإنسانية (مثلاً) من ناحية وخواصّها وآثارها الطبيعيّة والتكوينيّة من ناحية أخرى توجد وتتوسط مجموعة من الإدراكات والأفكار التي صاغتها الطبيعة في البدء ، ثم إنها تبرز إلى الخارج خواصّها وآثارها بمساعدتها .

والآن لننظر :

أولاً : ما هي نوعية الأفكار والإدراكات التي تتوسط بين الطبيعة وآثار الطبيعة ، وبأيٍّ شيءٍ تختلف عن الأفكار التي لا تتمتع بهذه الميزة ؟

ثانياً : ما هي كيفية ارتباط تلك الأفكار بالطبيعة ؟

ثالثاً : ما هي نوعية ارتباط تلك الأفكار بآثار الطبيعة ؟

لا شكَّ أن كلَّ ظاهرة من ظواهر العالم تتعلق بأفعال تدخل في دائرة وجودها وتتّجه في نشاطها إلى أهداف تكون مزوَّدة ـ بحسب طبيعتها وتكوينها ـ بالقوى والوسائل والأجهزة التي تحققها ، فمثلاً الحيوانات الواضعة للبيض لا تفكر أبداً في الحمل والمخاض وإرضاع الطفل اللبن ، وهي إذا شاهدت حمل الحيوانات اللبونة وإرضاعها فإنها لا تلتذّ من تصوّر ذلك ، ولا يخطر في بالها إلّا ما تقتضيه الأجهزة التي زُوّدت بها ، وكذا الحيوانات التي زوّدت ـ بحسب طبيعتها ـ بوسائل تناسبها ، فإنها لا تستطيع أو لا تتصورها ولا يمكنها أن تتصور ما ينافيها ، فمثلاً عند الإنسان لا توجد حجة لجواز الأكل والمقاربة الجنسيّة أكبر من وجود جهاز الهضم وجهاز التناسل فيه .

ومن هنا نستطيع أن نحدس بأن أيَّ واحدٍ من هذه الموجودات

النشيطة (ومن الواضح أن كلَّ موجودٍ فهو نشيط) إذا فرضناه علميّاً[1] بمعنى

(١) قلنا سابقاً إن الحيوان ـ والإنسان من ضمنه ـ لا بدَّ له من تأمين جانب من احتياجاته الوجوديّة التي تتم في النبات بشكل عادي وطبيعي (علاوة على الجوانب الإضافية) بوسطاة وإرشاد الرغبة واللذة والإرادة والتفكير ، وفي الواقع فإنَّ هذه الأمور تكون بمثابة وسائل تستغلها طبيعة الحيوان لقطع المراحل التي لا بدَّ لها من قطعها ، ولهذا يصبح الحيوان بحاجة إلى مجموعة من النشاطات الإرادية حتى يتمكن من المحافظة على حياته وبقائه .

وكل فعل إراديّ لمّا كان يتم بالتفكير فلا بدَّ إذن أن لا يكون مخفيّاً عن شعور الحيوان ووعيه ، أي أن الحيوان على وعيٍ بالأفعال التي تتم في ظاهر جسمه بوساطة إرادته وتفكيره ، وأيضاً لمّا كان كلُّ فعلٍ إراديّ يتم لغاية ومقصود فلا بدَّ إذن أن يكون الحيوان عالماً بغاية فعله ، إذن الحيوان في أفعاله التي تتم بوساطة الإرادة والتفكير لا بدَّ أن يكون عالماً بنفس تلك الأفعال وبالغايات والنتائج العائدة عليه منها ، بل لمّا كانت الأفعال التي يؤدِّيها الحيوان بتحريك من الطبيعة تتعلق بمادة من المواد الخارجية ، بمعنى أن تلك الأفعال ألوان من التصرف في المادة الخارجية فلا بدَّ له من معرفة المادة التي يتعلق بها فعله أيضاً ، والأعظم من هذ أن بعض أفعال الحيوان تكون من التصرفات الدقيقة والمعقّدة والصناعيّة التي تتطلب ـ من ناحية ـ اطّلاع الحيوان على الكيفية الخاصّة لهذا الفعل ، وتستلزم . من ناحية أخرى ـ المهارة العملية للحيوان ، من قبيل جميع أعمال الإنسان الفنيّة والصناعيّة ، وكأفعال الحيوانات الغريزية المثيرة للإعجاب ولا سيّما أعمال الحشرات المثبتة في كتب علم الحيوان ، وهي تحمل كلَّ قارىء أو مشاهد على التعجب .

إذن أي فعل إراديّ يصدر من الحيوان فهو يستلزم أفكاراً ومعارف ، أو على الأقل يستلزم معرفة نفس الفعل والغاية التي يقصد إليها الحيوان من ذلك الفعل .

وبالإضافة إلى هذه الأفكار التي قلنا أنّ أيَّ فعلٍ إرادي لا يتحقق بدونها تشير هذه المقالة إلى أن هناك مجموعة من الأفكار الاعتباريّة التي لها دخل في الموضوع ولا بدَّ=

. . . .

= من توفّرها في مقدمة أيّ فعل إرادي ، وبناءاً على هذا فإنّ أيّ فعل إرادي يصدر من الحيوان لا بدّ أن يكون مسبوقاً بمجموعة من الأفكار الحقيقيّة ومجموعة من الأفكار الاعتباريّة . ونرى من الضروريّ إلقاء نظرة عامة ومجملة على هذين القسمين من الأفكار الحيوانيّة التي هي مقدمة لأفعاله حتى نتبينها ، ونرى من خلال ذلك أن كلّ واحدٍ من هذين القسمين ـ أي العوامل ـ يؤثّر فيه وبأيِّ شكلٍ يظهر للحيوان .

ونركز اهتمامنا الآن على الأفكار الحقيقيّة للحيوان ، من قبيل معرفة الحيوان لأفعاله ولغايات أفعاله وأحياناً للمادة التي تتعلق بها أفعاله ولكيفيات أفعاله الدقيقة ، وأما الأفكار الاعتباريّة فسوف تأتي تدريجيّاً بالترتيب الذي تسير عليه المقالة .

وقبل ذلك نذكّر القارىء بهذه المقدمة .

* * *

لقد كان الإنسان في البداية ـ وقبل أن يصبح مؤهلاً لدراسة موجودات هذا العالم بأسلوب فني ـ ينظر إلى جميع أجزاء الطبيعة الحية والميتة بما أن لها تأثيراً معيناً وخاصّية محدّدة .

مثل النار التي تتصل ببدنه والماء الذي يشربه والحجارة التي يتناولها من على الأرض والشجرة التي يأكل ثمارها ويستظل بظلالها والحيوان الذي يستفيد منه في ركوبه أو شرب لبنه أو أكل لحمه .

وقد أدت الدراسات التي قام بها العلماء منذ أقدم الأزمنة ولحدّ الآن حسب الأساليب الفنية العلميّة على هذه الموجودات وتأثيرها ونشاطاتها إلى تبويب عام وتقسيم لهذه الموجودات بهذا الشكل : الجماد ـ النبات ـ الحيوان ـ الإنسان ، والملاك والمقياس الأول في هذا التقسيم والتبويب هو لون نشاط هذه الموجودات وآثارها ، أي لمّا كان هناك اختلاف أساسي بين لون نشاط الجماد ونشاط النبات ، وبين نشاط كلّ واحد من هذين ونشاط الحيوان وبين نشاط كلّ واحدٍ من الثلاثة ونشاط الإنسان فقد وجد نتيجة لذلك هذا التقسيم والتبويب . =

....

وقد درس العلماء الجمادات فوجدوا مجموعة من الخواصّ والآثار في بسائطها ومركباتها. ولكنهم لاحظوا في النباتات ـ علاوة على ما هو موجود في الجمادات ـ لوناً آخر من النشاط الخاص الذي هو عبارة عن التغذية وجعل المواد الخارجية جزء من الذات والنمو وتوليد المثل، وكأن جهازاً «ذاتيّ الحركة» يصلح نفسه بنفسه ويرفع نقصه بذاته قد ركّب في أعماق هذه الموجودات، وبعد مرور فترة من الزمن تقطع هذه الموجودات طريق النزول والانحطاط ثم ترحل من الحياة لسبب مجهول غير معروف (وهو لحدّ الآن من المجهولات) وقد لاحظوا في الطائفة الأخرى من الموجودات وهي التي نسمّيها بالحيوانات ـ علاوة على ما في النباتات ـ إنها تتمتع بالشعور والإدراك والرغبة واللذة وهي تؤدّي أعمالها بدافع من الرغبة وإرشاد من الشعور والتفكير، ويتميز الإنسان من بينها برقيّ عظيم من حيث الشعور والتفكير.

ومن البديهيّ أن دراسات العلماء الأولى في مورد كلّ واحد من هذه الأقسام الأربعة للموجودات تختلف اختلافاً جذرياً عمّا هي عليه اليوم، فمعلومات الإنسان البدائيّة في مجال معرفة الطبيعة الميّتة والطبيعة الحيّة من نبات وحيوان وإنسان لا تساوي إلا صفراً في مقابل معلوماته في الوقت الراهن، ولكن هذا التقسيم والتبويب السابق الذكر والمبنيّ على أساس اختلاف الموجودات في نوع نشاطها قد احتفظ بقوته واستحكامه وقد اعترف به جميع العلماء، واليوم أيضاً عندما يدخل العلماء في مجال تبويب العلوم فإنهم يتخذون هذا التبويب المذكور في الموجودات ملاكاً ومعياراً لتبويب العلوم وتقسيمها، ومن الواضح أن هذا التبويب للموجودات لا ينظر إلى أن هذه الاختلافات من أيّ نقطة بدأت؟ ولا يهدف إلى توضيح هل أنها كانت منذ البدء أو أنها ظهرت فيها بعد، وإذا كانت قد ظهرت فيها بعد فبأيّ شكلٍ؟ ولا يقصد أيضاً إلى بيان أساس هذه الاختلافات، فهل المادة الميّتة هي العامل الوحيد الأصيل لهذه الاختلافات أم هناك شيء آخر مؤثّر في هذا المضمار؟ إن هذا التبويب يعكس فقط: الوضع الحالي للموجودات من حيث نوعيّة نشاطها.

....

وليس من العسير التفرقة بين النشاط الفيزيائي للجمادات والنشاط الحيويّ للنباتات، ولا التفرقة بين نشاط هذين والنشاط الحيواني، لكن الذي يحتاج إلى تأمل هو النشاط الإراديّ الذي يستلزم مجموعة من الأفكار والإدراكات تقع مقدمة لتلك الأفعال، ونحاول هنا أن نقدم بعض الشرح لذلك:

لمّا كان الحيوان يقوم ببعض الأعمال بإرادة وتفكير فكما أنّ له علماً بإرادته وتفكيره فأنه يتمتع بالعلم أيضاً بما ينشأ من تلك الإرادة وذلك التفكير. ولكنه في هذا المجال يطرح علينا سؤال فلسفيّ مهم وهو: هل أن علم الحيوان بفعله مثل علمه بالأشياء الخارجية أم هو بنحو آخر؟ وإذا كان مثل علمه بسائر الأشياء فلا بدّ أن تصدر منه أول حركة إرادية بدون علمه ثم يعلم بها الحيوان عن طريق إحدى حواسه!! مع أن هذا الأمر خلاف الضرورة ولا سيّما إذا التفتنا إلى أنّ الإنسان أيضاً يشاركه في هذه الجهة، وكلّ واحدٍ منّا يستطيع أن يدرس نفسه.

ونحن نعلم من أنفسنا أننا محيطون علماً بالفعل الإرادي قبل صدوره أو على الأقل حين وقوعه، إذن لا بدّ أن لا يكون علم الحيوان بحركاته الإرادية من قبيل علمه بالأشياء الخارجية، وبالاصطلاح الفلسفي فإنه ليس من قبيل العلم الحصوليّ الانفعاليّ، وإنما هو لون آخر من العلم، أي أنه من ألوان العلم الحضوريّ.
وتعتبر هذه المسألة من فروع إحدى أهم المسائل الفلسفية في باب العلم والمعلوم، وإلى هنا نكتفي بهذه الإشارة إلى هذا الموضوع.

ويكون الحيوان أيضاً عالماً بغاية فعله الإراديّ، فكلّ فعلٍ يصدر منه عن إرادة وتفكير لا بدّ أن يكون نابعاً من إحدى « رغبات » الحيوان أو « دوافعه » النفسيّة.
فالرغبات والدوافع هي المنشأ النفسيّ الأساسيّ للهيجانات والاشتياقات التي تظهر في وجود الحيوان، وتؤدّي إلى الحركات الإرادية. وهناك رغبات مختلفة في وجود الحيوان وكلّ واحدة منها تولّد هيجاناً خاصاً نحو شيء معين، فالرغبة للطعام غير الرغبة الجنسيّة، وكلّ واحدة من هاتين غير الرغبة إلى الجاه والمنصب. وهناك =

. . . .

= بحوث دقيقة في علم النفس ونظريات تستحق التأمل والتقدير وهي تدور حول عدد الرغبات في الحيوان وعلى الأخص في الإنسان ، وأيّ واحدة منها هي الأصيلة لتكون الأخريات فروعاً ؟ ولعلّنا نتناول هذا الموضوع بالبحث في المستقبل .

وعلى كلِّ حالٍ فإنَّ أيَّ فعلٍ يصدر من الحيوان حسب إرادته وتفكيره لا بدَّ أن يكون نابعاً من إحدى رغباته، والغاية التي يقصد إليها الحيوان في الدرجة الأولى هي إشباع تلك الرغبة . مثلاً يحتاج الطفل إلى الغذاء فيحس بشعور مخلوط بالهيجان واللذة في وجوده ، وهو الذي نسمّيه نحن بالجوع ، وينبع هذ الهيجان من الرغبة إلى الطعام ، وكلّ المحاولات التي يبذلها الطفل للظفر بالغذاء تكون لإشباع هذه الرغبة ، ونحن نسمّيه هنا بـ« الشبع » .

وكل فعل يبدو لنا أنه يتمّ على عكس رغبة الإنسان فإنه ينبع من رغبة خفيّة ، فمثلاً يقدم الشخص على عمل أخلاقيّ يعود بالنفع على النوع مخالفاً به رغبته في حب الذات ، ولمّا كان مخالفاً لهذه الرغبة فهو يتصور أنَّ هذا الفعل قد تمّ على خلاف رغبته مطلقاً ، والحال أنَّ هناك رغبة أخرى (هي حب النوع) في الواقع كامنة في وجوده ، وهي في تلك الحال متفوقة على سائر رغبات الشخص ومسيطرة على أعماله وحركاته ، ولو لم تكن مثل هذه الرغبة في وجوده لكان من المستحيل انبعاث إرادته وتحقّق الفعل بهذه الصورة .

وعلى هذا ففي كلّ فعل إراديّ يقصد إلى إشباع رغبة معينة ، والغاية التي لا يخلو منها أيّ فعل إرادي (سواء أكان في الحيوان أم في الإنسان) والتي يعيها الحيوان ويطلبها إنما هي إشباع رغبة من الرغبات المختلفة .

إذن كما أنَّ للحيوان علماً بفعله فله علم أيضاً بالغاية النفسية لفعله ،وعلم الحيوان بغاية فعله أيضاً ليس من قبيل علمه بالأشياء الخارجية ، أي أنه ليس علماً حصولياً انفعالياً ، وإنما هو علم حضوري مثل سائر الأمور النفسيّة التي مرّ علينا ذكرها في المقالة الخامسة . =

. . . .

= وهـذان اللونان من العلم والإدراك اللذان سبق ذكـرهما الحـدّ الآن (إدراك الفعل وإدراك الغاية النفسيّة للفعل) لا بدَّ أن يكونـا موجـودين في كلِّ فعـلٍ إراديّ ، ولمّا كـان هذان اللونان من الإدراك الحيوانيّ غير متعلقين بأشياء خارجـة عن وجوده فلذلـك لا نواجه صعوبة في تفسيرهما علميّاً وفلسفيّاً ، والآن لننظر ما هي كيفيـة معلومات الحيوان عن الأشياء الخارجة عن وجوده ؟ وبأيٍّ وسيلةٍ تتم ؟

ولا نواجه في هذا الجانب أيضاً أي مشكلة ما دمنا في المجالات التي يمكن تفسيرها عن طريق الحس والتجربة والتفكير ، مثل معلومات الإنسان عن الطبيعـة وقوانينهـا ، فالإنسان في بداية الأمر لا يعرف الطبيعة ولا يعلم شيئـاً من قوانينهـا ، ثم يتعرف عليها تدريجيّاً ويكتشف قوانينها ويستغلها في المجالات العملية نتيجـة للتعامـل مع الطبيعة العينية .

وتكمن الصعوبة في مجموعة من الحركات والأعمال الصادرة من حيوانات أخـرى والمسماة بـ « الحركات الغريزيّة » كالأعمال الغريبة التي يقوم بها النحل والنمل ، وما تنهض به الطيور من بناء الأوكار وتربية الفراخ ، والهجـرات الصيفية والشتـائية ، وآلاف النشاطات الأخرى التي تقوم بها الحيوانـات وهي مذكـورة في كتب علم الحيوان . وقـد قام العلماء في القـرون الحديثـة بدراسـات قيّمة في مجـال غـرائـز الحيـوانـات واكتشفوا أموراً عجيبة في حياتها .

ومن الجدير بالذكر أنَّ الحركـات الغريـزيّة لا تختص بفئـة معينة من الحيـوانات ، فالحشرات المنحطة في سلّم الحياة وحتى الأحياء ذوات الخليـة الواحـدة والزواحف والحيوانات الفقريه ودوات الاثداء والإنسان كلها تتميز بحـركات غـريزيّـة ، وإن كانت تختلف فيها بينها قلّة وكثرة ، والأقل منها جميعاً في هذا المجال هو الإنسان .

والاعمال الدقيقة الماهرة التي يقوم بها الحيوان لصالح شخصه أو نوعه أو جيل المستقبـل إذا أراد الإنسان أن يؤدِّيها فـإنه يحتـاج إلى وقت طويـل ليتعلمها . وهنـا لا بدّ أن نرى : أيكون الحيوان في الواقـع عالمـاً بالـدُّقة التي يستعملهـا في أفعالـه الغريـزيّة وبالفوائد والنتائج المترتبـة على هـذه الأفعال في الـطبيعة أم لا ؟ إن كـان عالمـاً بها =

. . . .

= فمن أين اكتسب هذا العلم ؟ وإن لم يكن عالماً بها فكيف يستطيع تنظيم أفعاله بهذه الدِّقة ومن حيث لا يشعر بشكل يستلزم نتائج مفيدة لحياة الفرد أو النوع ؟

توجد في هذا المضمار نظريات عديدة :

١ ـ إن الحيوان ليس عالماً بنتائج فعله ، وتركيبه الوجوديّ لا يتضمن جهازاً يستلزم صدور حركات معينة بحيث تؤدِّي إلى نتائج محددة ، وإنما وقوع الحركات الغريزيّة بهذا التَّرتيب يتم بالصدفة ليس غير .

ومن الواضح أنَّ هذه النظرية لا يمكن إضفاء القيمة العلميّة عليها ، ولا يمكن حمل الحركات المنظمة للحيوانات ـ والتي لا يشك في أنها تتبع قانوناً معيناً ـ على الصدفة .

٢ ـ إن الحيوان يجهل أفعاله وحركاته ونتائجها ، وذلك لأن الحياة ولوازمها ـ من قبيل العقل والإدراك والرغبة واللذة والإرادة ـ هي من مختصات الإنسان ، ولكن هناك جهازاً مركَّباً في وجود الحيوان وهو يستلزم حدوث الحركات التي تتضمن فوائد له . ويكون تركيب الحيوان تماماً مثل السيارة ، غاية ما في الأمر أن هذه السيارة مصنوعة بشكل خاص بحيث تصدر منها آثار معينة في مواقع محدَّدة ، فيظن الإنسان أنها تعمل عن شعور وإدراك ، فهي مثلاً مركَّبة بشكل بحيث إذا اقترب منها شيء يهدِّد وجودها بالخطر فإنها تبتعد عنه (مثل فرار الأغنام من الذئاب) ، وعندما تحتاج إلى مواد هي بمثابة التشحيم وتعبئة هذه السيارة بالبنزين فإنها تقترب منه (مثل اقتراب الأغنام للماء والعشب) ، ولكن الإنسان يظن أن الذي دفع الحيوان إلى الحركة في الصورة الأولى هو الخوف وفي الصورة الثانية هو الشوق ، بينما الحيوان في الحقيقة لا خوف له ولا شوق ، لا لذة له ولا ألم . وتنسب هذه النظرية إلى ديكارت وأتباعه ، ويقال إن تلامذة ديكارت يوماً كانوا يعذبون كلباً وهو يتلوى وينبح بشدّة وهم يعلّقون على هذا مستغربين قائلين إنه كان يصوّت بحيث يتصور الإنسان أنه يحسّ بالألم ! وحسب هذه النظرية تصبح الحركات الغريزيّة غير إرادية ، والسبب في أن الحركات الغريزيّة تؤدِّي إلى نتائج معينة هو =

. . . . :

= التركيب الميكانيكي الخاص لوجودها .

وهذه النظرية أيضاً ضعيفة للغاية بحيث لا تستحق النقد وليس لها اليوم مؤيّدون بين أيِّ فئة من الفئات .

٣ - إن الحركات الغريزيّة تتم بصورة ذاتية آلية ، ولكنها في الأجيال السابقة كانت أعمالاً تتم عن شعور وتفكير وإرادة ، وقد تحولت هذه الأعمال فيها بعد إلى « عادة » لهذه الحيوانات نتيجة لتكرارها بكثرة ، وانتقلت هذه العادة إلى الأجيال اللاّحقة حسب قانون الوراثة واستقرت فيها بشكل غريزة . وتنسب هذه النظرية إلى « لامارك » .

وقد أوردوا على هذه النظرية عدّة إشكالات مهمة ، منها : أن هذه الفرضيّة تستلزم أن نفرض كون حركات الأجيال السابقة قد تمّت بشعور وتفكير ، وبهذا يعود الإشكال مرة أخرى ، فمن أين اكتسبت هذه الأجيال هذا الشعور ؟

ومن الواضح أننا لا نستطيع الجواب بأنها قد تعلّمت ذلك تدريجيّاً وفي أثر التجربة ، وذلك لأن كثيراً من الأعمال التي يحتاج إليها وليد الحيوان غريزيّة ، وهذا لا ينسجم مع ذلك الفرض .

والإشكال الآخر هو أنه لا يمكن تفسير حركات بالعادة إلاّ إذا كانت مستلزمة للتكرار بكثرة ، بينما هناك بعض الحركات الغريزيّة التي لا تحدث طيلة عمر الحيوان إلاّ مرات معدودة ، وعلاوة على هذا فلو كانت العادة منشأ للغريزة للزم من ذلك أن الحيوانات كلّما طال عمرها أكثر كانت أكمل من حيث الغريزة ، بينما الواقع هو عكس هذا ، فالحيوانات الكاملة من ناحية الغريزة غالباً ما تعيش أعماراً قصيرة .

والإشكال الثالث : هو أن هذه النظرية مبنية على النظرية العامة التي قدمها لامارك وداروين في مورد انتقال الصفات المكتسبة من الأسلاف إلى الأخلاف ، والدراسات العلمية الحديثة في مجال الوراثة تنقض هذه النظرية .

والإشكال الأخير : هو أننا نلاحظ في مورد الإنسان أن النشاطات العقلية والإدراكيّة لا =

. . . .

= تورّث للأخلاف بصورة غريزة ، ولو كانت هذه النظرية صحيحة للزم من ذلك انتقال النشاطات العقلية للإنسان إلى الأخلاف بشكل غريزة ، ولزم أيضاً أن يكون الوليد الإنسانيّ أكمل الحيوانات من ناحية الغرائز ، والحال أن القضية على العكس من هذا تماماً ، فالإنسان هو أكثر الحيوانات نقصاً من ناحية هداية الغريزة .

٤ ـ إن الحركات الغريزية هي أعمال آليّة ذاتيّة وتتم من دون تدخل الإرادة والتفكير ، مثل الأفعال الانعكاسيّة التي تصدر من الموجود الحيّ ، من قبيل حركات الجهاز الهضمي عندما يدخل إليه الطعام ، أو إفراز غدد اللسان عندما يذوق الإنسان الطعم الحامض مثلاً وغيرها من الأمور . وكل ما هناك من فرق بينهما هو أنّ مجموعة الأعمال الانكاسيّة بسيطة بينما الحركات الغريزية مركبة ومعقدة ، وجميع الحركات الغريزيّة للحيوان كانت حركات انعكاسيّة وبسيطة في أجياله السابقة ، ثم بعد ذلك تكاملت الحيوانات تدريجيّاً وانفصلت الأنواع عن بعضها ، وهذه الحركات التي استقرت بشكل عادة تكاملت أيضاً بموازاة سائر الجوانب الوجوديّة للحيوان وقد انتقلت إلى الأخلاف حسب قانون الوراثة . وهذه النظرية منسوبة إلى دارون .

وتعتبر هذه النظرية مردودة لعدة أسباب : منها ما ذكرناه سابقاً من أن علم الوراثة يرفض نظرية انتقال الصفات المكتسبة ، والآخر هو أن الحركات الانعكاسيّة هي رد فعل جسم الحيوان في مقابل أحد المؤثّرات الخارجيّة بينما الحركات الغريزيّة تنبع من العوامل الداخلية للحيوان ، فما هو مثلاً المحرك الخارجي الذي يؤثر على بدن الحيوان فيدفعه نحو تناول الغذاء أو بناء الوكر أو الاقتراب الجنسيّ ؟

وعلاوة على هذا فكيف يمكننا أن نقبل كون الحركات الغريزيّة العجيبة للحيوانات أو حركات الوليد الإنسانيّ في مطلع حياته من قبيل الحركات الانعكاسيّة الفارغة من كلّ شعور وقصد وإرادة ؟

وقد انصرف دارون نفسه عن نظريته في باب غرائز الحيوانات نتيجة =

....

= للإشكالات التي أوردوها عليها وأخذ يميل إلى نظرية لامارك التي مرّ ذكرها .
أما الدكتور تقي الأراني فهو يختار نظرية لامارك في تفسير الحركات الغريزيّة إذ يقول في كتابه « بسيكولوجي » ص ١٨٢ :
«يبدأ سلوك الموجود الحيّ بالحركات اللاإرادية أي الحركات الانعكاسيّة ثم تأتي الحركات الإرادية بعد الحركات الانعكاسيّة ، ولكنه هناك لون من السلوك بين هذين اللونين من الحركة هو أكثر تكاملاً من الحركية الانعكاسيّة ويستمر لمدة أطول منها ولكنه لمّا كان جامداً والموجود الحيّ لا يستطيع أن يغيّر فيه حسب إرادته فإنه يكون أشدُّ نقصاً من الحركات الإرادية ، ويسمى هذا اللون من السلوك بالحركة الغريزيّة أو اختصاراً بالغريزة ، مثل دوران الفراشة حول المصباح وبناء الطير لوكره وغيرهما .
فانجذاب الفراشة نحو المصباح غريزة لها . . . والغريزة لا علاقة لها بالذكاء بل هي مغروسة في تكوينه ، فمثلاً إذا وضعت أوراق مثلثة الشكل في مقابل ثقب دودة الأرض فإنّ هذا الحيوان مع قلة ذكائه يحاول جاهداً أن يسحب تلك الأوراق من ناحية رأس المثلث إلى داخل الثقب ، وإذا وضعنا بيضة في جهاز التفريخ وتفقست عن فرخ دجاج ، فإنه يمشي بمجرد خروجه من داخل البيضة ويلتقط الحب ويقوم بسائر الحركات ، والحال أنّ أحداً لم يقم بتعليم هذا الحيوان خواصّ رأس المثلث ولا كون حبوب الحنطة أو الشعير مغذّية ، ولكن هذا الخاصيّة قد ورثها من أجياله السابقة وانتقلت إليه بوساطة مجموعته العصبية » .
والجواب على هذا الكلام هو نفس ما قلناه في رد نظرية لامارك ولا حاجة لتكراره .
فليس من المعلوم أن أجداد دودة الأرض الذين كانوا أقل منها ذكاء (لأن الحيوانات تقطع مسيراً تكاملياً حسب « النُشوء والارتقاء » كيف استطاعوا أن يدركوا خواصّ رأس المثلث وكيف تعودوا على ذلك ثم ورثوه إلى أخلافهم !!!
٥ ـ إنّ الحركات الغريزيّة للحيوانات هي حركات إرادية ومقرونة بالشعور والتدبير ، فالحيوان في كلّ واحد من أعماله الغريزيّة يقوم بفعله عن علمٍ وعمدٍ ووعي =

. . . .

= بنتيجة فعله وخاصيّته الطبيعيّة ، مثلاً عندما يبني وكراً فهو يعلم ما فائدة بنائه وما هي كيفيّة البناء لكي يكون مُعدّاً للإستفادة منه ، وما يقوم به من نشاطات اجتماعية بالغريزة الاجتماعية فإنه يؤدِّيه عن شعور بالواجب ووعي بفوائد الحياة الاجتماعية ، من قبيل نحل العسل والنمل وبعض الطيور بل وبعض ذوات الاثداء . ويحصل هذا العلم والوعي لكلِّ جيل عن طريق الحس والتجربة ، وينتقل من فرد إلى فرد آخر ، من جيل إلى جيل ، بوساطة اللون الخاص من التفاهم الموجود بين الحيوانات .

وصحيح أنه لا يمكن اعتبار هذه النظرية باطلة مئة بالمئة لأنها تعتمد على ناحيتين : إحداهما علم الحيوان الإكتسابيّ التجريبيّ والأخرى تفاهم الحيوانات ، ولا شكَّ أن الحيوان يكتسب شيئاً ـ قلّ أو كثر ـ من المعلومات خلال حياته ، ولكن موضوع التفاهم بين الحيوانات لم يحسم من الناحية العلمية ، فهل هو موجود أم لا ؟ وإذا كان له وجود فإلى أيٍّ حدّ وبأيّة طريقة ؟

ولكنه أيضاً لا يمكن قبولها بجميع تفاصيلها للأسباب التالية :

أولاً : تصدر من بعض الحيوانات مجموعة من الحركات الغريزية بشكل عجيب منذ ولادتها أي قبل أن تتوفر للحيوان فرصة للتجربة أو التعلم ، وهذا ما لا يمكن تفسيره حسب هذه النظرية .

ثانياً : لقد وجد علماء الحيوان بعض الحيوانات التي لا يرى فيها الجيل اللّاحق الجيل المتقدم عليه أبداً ، فقبل أن يوجد الجيل المتأخر يكون الجيل السابق قد غادر هذه الحياة ومع هذا فإن له حركات غريزيّة تثير الإعجاب ، وهذا أيضاً ممّا لا يمكن تفسيره حسب هذا الفرض .

ثالثاً : إذا كانت الحركات الغريزيّة تتم عن طريق التجربة والتعليم والتعلم فلماذا إذن تكون غرائز الحيوانات اختصاصيّة فكلّ حيوان يختص بأعمال معينة ؟ ولماذا تكون أفراد النوع الواحد بأجمعها متشابهة من حيث الحركات الغريزية وفي درجة واحدة ؟ ولماذا لا يحصل لها التكامل من الناحية الغريزيّة — فلماذا مثلاً لا يعيد =

= نحل العسل النظر ولا يحقّق التكامل في حياته الإجتماعية طيلة هذه القرون المتمادية ؟ بينما لو كانت الحركات الغريزيّة تتم عن طريق التفكير والتأمل واكتشاف القوانين العامة للزم من ذلك أن تبدي الحيوانات ذوات الغرائز تخصّصاً ومهارة في جميع أعمالها ، ولكان هناك اختلاف بين أفراد النوع الواحد منها (كما يوجد اختلاف ـ قلّ أو كثر ـ بينها من الناحية الجسمية) ولتحقق التكامل والرقي في نشاطاتها الغريزيّة ، فهذه الميزات كلّها متحققة في أعمال الإنسان التي يؤدّيها عن فكر وتأمل وتعلم وتعليم .

٦ ـ إن الحركات الغريزيّة تتم بصورة من صور الإلهام الغيبي ، فالحكماء الإشراقيّون كانوا يدّعون أن تدبير حياة كلّ نوع من أنواع الحيوانات يتم بوساطة « نور مدبر » وينتهي هذا بالتالي إلى نور الأنوار وذات واجب الوجود .

ولا يمكن ردّ هذه النظرية بالأدلة العلمية ، وإذا لم نستطع تفسير الحركات الغريزية بالطرق العادية والطبيعية فإننا نضطر إلى الحكم بأن الحيوان يهتدي إلى حركاته الغريزيّة بفضل قوة أخرى محيطة بوجوده ، غاية الأمر أن كيفيّة الإلهام والتّعلم والاهتداء للحيوان ليست واضحة لدينا حسب هذه النظرية .

٧ ـ إن الحركات الغريزيّة في الحيوان كلّها حركات تتم عن شعور وإرادة وقصد ، ولكنها في نفس الوقت ليست نشاطات تدبيريّة ، أي أنّ الحيوان لا يقوم بنشاطاته بهدف نتائجها الطبيعية ، وإنما هو غافل تماماً عن النتائج الطبيعية لأفعاله ،وكلّ ما هناك هو أن تركيب كلّ حيوان (بالنسبة لأفعاله الغريزيّة الخاصة به) يكون بشكل بحيث يلتذ بطبيعته من تلك الأفعال ، والحيوان يقوم بذلك النشاط من دون أن يكون عالماً بنتيجة ذلك الفعل ومن دون أن تكون الرغبة إلى نتيجة الفعل قد حركته نحوه وإنما هو يحرص عليه للّذة التي تعود عليه من نفس ذلك الفعل فقط .

ولكي يتّضح الموضوع نحاول دراسة لونين من النشاطات التي تُلاحَظ في الإنسان ، فالإنسان يقوم بأيٍّ نشاط من أجل غاية وللوصول إلى لذة وإشباع رغبة ، ولكنه =

....

= في بعض أفعاله لا يطلب الفعل بصورة مباشرة أي أن الفعل نفسه ليس فيه لذة بل قد يكون مقروناً بالآلام ، ولكنّ ذلك الفعل يقرب الإنسان إلى مقصوده النهائي من قبيل كريّ الأرض وبذرها وحصادها وجمع المحاصيل و . . . ممّا يقوم به المزارع وهو يؤدّي هذه الأعمال للظفر بمقصوده النهائي والأساسي ، ولمّا كانت هذه الأفعال غير مطلوبة لذاتها وهي لا تجذب الإنسان نحوها فلا بدَّ أن يكون الإنسان عالماً بفوائدها الطبيعية وملمّاً بقواعدها وقوانينها الصحيحة حتى يؤدّيها بشكل يحقّق له النتيجة المطلوبة أي يوصله إلى الشيء الذي يوفر له هدوء البال وسعادة النفس وإشباع رغبة من رغباته . والدليل للإنسان في مثل هذه الأفعال إنما هو التّفكير والتأمل ، ولهذا لا بدّ من حصولها عن طريق التجربة والتّعقل والتّعلم . ويمكن الاصطلاح على مثل هذه الأفعال بالنشاطات التدبيريّة .

وهناك قسم آخر من نشاطات الإنسان وهي التي يكون فيها الفعل بنفسه مانحاً للذة ومشبعاً لإحدى رغباته من قبيل تغذي الحيوانات ونشاطها الجنسيّ .

فمثل هذه الأفعال تكون هي المطلوبة للحيوان وتجذب نحوها رغبته ، أي أنَّ الإحساس بكلٍّ واحد منها يفجّر في نفسه هياجاً لما له من انسجام مع طبعه بحيث يحمله على العمل ، مثل الهياج الذي يصيب الإنسان نتيجة لرؤيته منظراً جميلاً أو لسماعه لحناً رقيقاً أو لشمّه رائحة ذكية ، فبمجرد مواجهة هذه الأمور وانعكاسها في الذهن يحصل الجذب الانجذاب . ولمثل هذه الأفعال غايات طبيعيّة مهمة ، وطبيعة الإنسان العينيّة الخارجية هي التي أوجدت فيه هذه الرغبات لبقاء أو كمال الفرد أو النوع ، ولكن هذه النتائج الطبيعيّة لا تنعكس في شعور الإنسان ، وإذا فرضنا انعكاسها فيه (كما في حالة الإنسان العالم) فإنَّ الداعي والمحرك النفسيّ يبقى هو السابق وهو إشباع الرغبة .

ويمكن الاصطلاح على مثل هذه الأفعال بالنشاطات الالتذاذية .

ونستطيع اعتبار الحركات الغريزيّة للحيوان من النشاطات الالتذاذية لا التدبيرية ، أي أن الحيوانات (على عكس الإنسان) قد ركبت من ناحية الرغبات النفسيّة بشكل =

أنه يؤدِّي أفعاله بإدراك وتفكير فلا بدَّ أن تكون لديه صور إدراكيّة لأفعاله بما تقتضيه قواه النشيطة . ولما كانت أفعاله متعلقة بالمادة فلا بدَّ أن تكون لديه صور علمية للمواد التي تتعلق بها أفعاله ، ولا بدَّ أن يعرف علاقاتها بها ، والتجربة أيضاً تؤيد هذا الحدس . فنحن نميّز في البدء المتعلّق الماديّ

= بحيث إنها تلتذ بصورة مباشرة من جميع حركاتها الغريزيّة ، وهي تؤدِّي جميع تلك الأفعال لتلك اللذة التي تشعر بها منها من دون أن تكون عالمة بنتيجة فعلها وفائدته الطبيعية ومن دون أن تكون قاصدة إياها .

وهذه النظرية أيضاً لا يمكن إبطالها مئة بالمئة بأدلة علمية ، وأقصى ما يمكن قوله هو أنه يبدو من البعيد كون حركات من قبيل بناء الطيور أوكارها من النشاطات الالتذاذية المحضة وأن الحيوان لا علم له إطلاقاً بنتيجة فعله والقانون المسيطر على ذلك الفعل ، وذلك لأن القرائن تشير إلى أن الحيوان له مقصود آخر من فعله وهو يقوم بهذا العمل لتحقيق ذلك المقصود النهائي ، فهو في هذا المجال تماماً مثل الإنسان الذي يدبِّر شؤونه من أجل مقصود نهائي يتحمل العذاب والمشقة ويدبّر أموره ويؤذي نفسه . وعلاوة على هذا فإنه حسب هذه النظرية لا يعلم لماذا يكون الإنسان ـ المزوّد بقوة العقل والشعور والاستعداد لتدبير الأمور ـ ضعيفاً إلى هذا الحدّ من ناحية الرغبات الهادية لغريزته بينما الحيوان الفاقد لهذا الاستعداد يتمتع بجميع هذه الرغبات العجيبة حتى أن نحل العسل الذي يبني وكره بأشكال مسدّسة قد غرست في وجوده رغبة بحيث يلتذّ بهذا اللون من العمل فقط فهو يؤدِّي هذا العمل مستسلماً لرغبته الخاصة من دون أن يعلم شيئاً عن فائدته في شعوره وإدراكه . كانت هذه مجموعة من الفرضيّات التي ذكرت في مورد الغريزة أو التي يمكن فرضها .

ويعتبر موضوع هداية الغريزة من أكثر مسائل علم الأحياء غموضاً ، ومن حسن الحظ أنّ العلماء في القرون الأخيرة قد توفّروا على دراسة الأفعال الغريزيّة للحيوانات بشكل عميق واكتشفوا أشياء عجيبة ، وكلّما اتّسعت الدراسات والمشاهدات في هذا المجال فإنها توفر لنا الأرضية المناسبة للتّحقيق الفلسفيّ في ماهيّة الغريزة .

لفعلنا ، ثم بعد ذلك نقوم بالفعل الذي هو لون من التصرف في المادة (صحيح أن هذا الحديث مجمل ولا يظهر مفهومه الحقيقيّ كما ينبغي ، ولا بدّ من شرحه في مجاله الخاص ، ولكنه في هذا المجال تكفينا هذه العجالة) .

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ قوانا الفعّالة تُوجِد فينا إحساسات داخلية ، فنحن نحب إنجاز أفعال تلك القوى ونريدها ، وننفر من الحوادث التي لا تتلاءم مع قوانا ولا نريدها أو أننا نحب الأفعال التي هي في الطرف المقابل لها ونريدها .

إذن نحن مضطرون لإضفاء صورنا الإدراكية الإحساسية على أفعالنا وعلى المادة وعلى أنفسنا ، كما في حالة الطفل فإنه في الأيام الأولى من حياته كلّ شيء تناله يداه يدفع به إلى فمه ، وعندئذ يأكل الأشياء القابلة للأكل ولا يأكل ما لا يستطيع .

ومن الواضح أن الرغبة في الأكل مغروسة بصورة إحساس في مخه ثم يعطيها اسم الإرادة والمراد والمريد ، وهو يميّز الأشياء القابلة للأكل بالتجربة ، وأحياناً يفهم أن هذه المادة التي في يده ليست قابلة للأكل ، وحينئذ يضع اسم الأكل والمأكول والأكل لفعله وللمادة ولنفسه ، وتدور هذه الجملة في خاطره :

« لا بدّ أن أتناول هذا المأكول » ، وقبل ذلك كان يقول :

« لا بدّ أن أريد هذا المراد » كما مرّ شرحه ، ومفهوم « لا بدّ » يعني النسبة الموجودة بين القوة الفعّالة وأثرها .

وهذه النسبة وإن كانت حقيقيّة وواقعيّة ولكن الإنسان لا يجعلها بين القوة الفعّالة وما لها من أثر خارجي مباشر ، وإنما يجعلها دائماً بينه وبين

الصورة العلمية الإحساسيّة التي تحققت له نتيجة لنشاط تلك القوة .

مثلاً عندما يطلب الإنسان الطعام فإنه لا يجعل النسبة المذكورة لأول مرة وبشكل مباشر بينه وبين الأفعال التي تؤدّيها أعضاء الجهاز الهضمي - من قبيل الشفتين والفكّين والفم واللسان والمريء والمعدة والكبد و . . . . . - وبصورة مستقلة عن بعضها أثناء عملية التغذية ، وإنما هو في حالة الجوع يتذكر الشبع ، ويجعل نسبة الضرورة بينه وبين الإحساس الباطني للشبع أو ما حصلت له من لذة ووضع ملائم عند الشبع فهو يطلب تلك الصورة الإحساسية الباطنية ، ويظن في هذا المجال أنه مريد وأن تلك إرادته .

إذن أول فكرة تتجلى للإنسان في مورد الأكل (المثال السابق) وقبل كلّ شيءٍ آخر هي : أنني لا بدّ أن أحقّق رغبتي (الشبع) ، وكما هو واضح فإنّ نسبة الضرورة (لا بدّ) قد رفعت من بين القوة الفعّالة والحركة التي هي فعلها وجعلت بين الإنسان والشبع (الراغب والرغبة) ، وهذا لون من الاعتبار ، وفي النتيجة اتّخذ الشبع صفة الوجوب بعد أن كان فاقداً لها ، وفي الواقع فإن صفة الوجوب والضرورة هي للحركة الخاصة التي هي من آثار وأعمال القوة الفعّالة .

وفي هذه الأثناء تصبح المادة - التي هي متعلق الفعل - متصفة بصفة الوجوب والضرورة اعتباراً .

وبناء على هذا فإنّ الإنسان بمجرد أن يستعمل قواه الفعّالة فهو يضع عدداً كبيراً من هذه النسبة (لا بدّ) في غير موردها الحقيقيّ ، ويُضفي على أمور كثيرة صفة الوجوب والضرورة ، بينما هي غير متّصفة بهذه الصفة بحسب الواقع .

مثلاً في مورد الأكل (المثال السابق) ولو أنه قد جعل الشبع متعلق

« لا بـدّ » ولكنه لمّا كـان يعلم أنـه من غـير الممكن الشبـع من دون إزدراد الغـذاء ، ومن غـير الممكن إزدراده من دون مضغـه وجعله في الفم ، ومن غير الممكن ذلك من دون تناوله ، ومن غير الممكن تناوله من دون الإقتراب منه وانبساط اليد إليه والإمساك به . . . . . فإنه يقوم بإضفاء صفة الوجوب والضرورة على كلّ هذه الأمور ، ولمّا كان يرى أن القوة الفعّالة تـطلب شيئاً واحداً في الحقيقة فإنه يُضفي صفة الوحدة على جميع هذه الحـركات أو عـلى مجموعة منها ، وقس على هذا المنوال .

ويُستنتج من البيان السابق :

أ ـ أن الإنسـان (أو أي مـوجـود حيّ آخـر) يصـوغ مجمـوعـة من المفاهيم والأفكار الإعتباريّة مستخدماً لذلك قواه الفعّالة .

ب ـ أن المقياس العام في كـون فكرة أو مفهـوم أمراً اعتبـاريّاً هـو أن يكون متعلقاً للقوة الفعّالة بوجه من الوجـوه ويمكن فرض هـذه النسبة (لا بدّ) فيه . وعلى هذا فإذا قلنا :

« التفاح من ثمار الأشجار » فإنها فكرة حقيقية ، أما إذا قلنا : « هذه التفاحة لا بدّ من أكلها » و « هذا الثوب لي » فإنّ هذه من الأفكار الاعتباريّة .

جـ ـ بـالالتفـات إلى مـا ذكـرنـاه في المقـالـة الخـامسـة يتّضح أن الإعتباريّات تنقسم على قسمين :

١ ـ الاعتبـاريّـات في مقـابـل المـاهيّـات ، وهي التي تسمى أيضـاً بالاعتباريّات بالمعنى الأعم .

٢ ـ الاعتباريّات اللازمة لنشاط القوى الفعّالة للإنسان (أو أيّ كائن حيّ آخـر) ، وهي التي تسمى أيضـاً بـالإعتبـاريّـات بـالمعنى الأخص أو الاعتباريّات العملية .

د ـ لما كانت الإعتباريّات العمليـة وليدة الإحسـاسات المتنـاسبة مـع القـوى الفعّالـة أو متطفلة عليهـا ، وهي من ناحيـة الثبات والتغيـير والبقاء والزوال تابعة لتلك الإحساسـات الباطنيـة ، والإحساسـات على نـوعين : إحساسات عامة لازمة لنوعيّـة النوع وتـابعة للتركيب الـطبيعي مثل الإرادة والكراهة المطلقة ومطلق الحب والبغض ، وإحساسات خاصة قابلة للتّبديل والتغيـير ، إذن لا بـدّ من القـول : إن الاعتبـاريّـات العمليـة أيضـاً عـلى قسمين :

١ ـ الإعتباريّات العامة الثـابتة غـير المتغيّرة مثـل اعتبار متـابعة العلم واعتبار الإجتماع والاختصاص (كما سوف نبينّ ذلك فيما بعد) .

٢ ـ الإعتباريّات الخاصة القـابلة للتّغيير مثـل الجمال والقبـح الخاص والأشكال المختلفة للمجتمعات .

فالإنسان إذا اعتبر أيَّ سلوكٍ اجتماعي في يوم مّا حسناً فإنـه يستطيـع أن يعتبره قبيحاً في يوم آخر ، ولكنـه لا يستطيـع أبداً أن يغضّ النـظر عن أصل الاجتماع ولا يستطيع أن ينفض يده من أصل الحسن والقبح .

إذن الاعتباريّات العمليّة على قسمـين : الاعتباريّـات الثابتـة التي لا مفرّ للإنسان من صياغتها ، والاعتبارّيات المتغيرة .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها مما مرّ لحدِّ الآن هي :

إنّ الإنسـان أو أيّ كائن حيٍّ آخـر يصوغ مجمـوعـة من الإدراكـات والعلوم ويجعلها واسطة بينه (قواه الفعّالة) وبين حركاته الحقيقيّة وخواصّـه وأفعاله الاختبارية .

ولكن كيـف يصوغها ؟ وما هي أقسامها وأحكامها ؟

وبأيٍّ شكلٍ ترتبط بخواصّ الإنسان وأفعاله الحقيقية ؟

إنها أسئلة لم تظفر لحدّ الآن بالجواب المبسوط ، وإن كنّا قد و عنا الأساس للجواب عليها فيما مرّ علينا من حديث .

جذور الاعتباريات وبداية ظهورها

كما عرفنا من الحديث الماضي أن الإنسان لمّا كان مقيماً نشاطه الطبيعي والتكوينيّ على أساس العلم والإدراك ، فهو مضطر إلى إيجاد مجموعة من الإحساسات الإدراكيّة كالحب والبغض والإرادة والكراهة لتشخيص فعله ومورد فعله ، وفي مورد الفعل فإنه يميّز متعلق نشاطه من غيره بوساطة تطبيق تلك الصور الإحساسية ثم يجعل مورد التطبيق متعلقاً لقوّته الفعّالة (يضفي عليه معنى الوجوب ـ يجعل الوجوب بينه وبينه) ويؤدّي ذلك الفعل .

وتؤيد هذا الرأي التجارب العديدة في حياة أفراد الإنسان وسائر الكائنات الحيّة .

شعب الاعتباريات (الانقسامات)

كما مرّ علينا في الملاحظة السادسة في بداية هذا الحديث فإنه لا ينبغي أن نتوقّع قيام البرهان في مجال الاعتباريّات ، وذلك لأن مورد قيام البرهان هو الحقائق فحسب .

ومن ناحية أخرى ففي نوع الإنسان مثلاً لا يمكن الظفر بالجذور الأساسية للاعتباريّات لأنه قد خلّف وراءه فترات زمنية ممتدة ، وقطع مراحل تاريخية متعددة ، لم يصل إليها علمنا ، فاتّسعت خلالها حاجاته الفردية والنّوعية التي اكتشفها بمرور الأيام فازدادت تدريجيّاً اعتباريّاته وأفكاره الجديدة وتعقدت ، فكيف نستطيع الوصول إلى الجذور الرئيسية لهذه الأعداد الغفيرة من الاعتباريّات ؟

وكل ما هناك هو أن مجتمعنا المعاصر قد لمّ أطراف المعلومات الاعتباريّة والاجتماعية بشكل تدريجيّ ، ولهذا فنحن نستطيع أن نسير القهقرى لنقترب ـ على الأقل ـ من المنبع الأصلي لهذا النهر إذا تعذّر علينا الوصول إليه .

وكذا

نستطيع أن نظفر ببعض المعلومات في هذا المضمار من خلال دراستنا

للمجتمعات غير المتقدمة بما لها من أفكار اجتماعية غير معقدة نسبيّاً . أو من خلال دراسة المجتمعات الأخرى من سائر الكائنات الحية .

وكذا

نستطيع التّعمق في النشاطات الفكرية والعملية لأطفالنا فنحصل على الجذور الأولية للأفكار الاجتماعية أو الفطرية .

وبعد هذه المقدمة نقول :

كما ذكرنا آنفاً فإن صياغة العلوم الاعتبارية معلولة لما تقتضيه قوى الإنسان الفعّالة الطبيعيّة والتكوينيّة ، ومن الواضح أن نشاط هذه القوى ـ أو نشاط بعض منها ـ لا يرتبط بالمجتمع ، فالإنسان مثلاً يستغل قواه المدركة ويستعمل جهاز هضمه سواء أكان وحيداً أم بين الآلاف . أجل هناك مجموعة من الإدراكات الاعتباريّة التي لا يمكن أن تتمّ من دون فرض وجود المجتمع كالأفكار المتعلقة بالمجتمع العائليّ وتربية الأطفال ونظائرها ، ومن هنا نستنتج : أن الاعتباريات تنقسم ـ لأول وهلة ـ على قسمين :

١ ـ الاعتباريّات السابقة للمجتمع .

٢ ـ الاعتباريّات اللاّحقة للمجتمع .

ومن الواضح أن الأفعال المتعلقة بالقسم الأول قائمة بكلّ شخص على حدّة ، أما الأفعال المتعلقة بالقسم الثاني فهي قائمة بنوع المجتمع لا ينبغي لنا أن نخلط بين الفعل المشترك والفعل الاجتماعي ، فهناك قسم من أفعالنا يتعلق فيها شخص الفعل بشخص الفرد مثل الهضم ، وهناك قسم آخر منها يتعلق فيه شخص الفعل بالمجتمع كالزواج والكلام) .

القسم الأول ـ الاعتباريات السابقة للمجتمع

(ا)

الوجوب

لقد اتّضح لدينا ممّا سبق ذكره أن الإنسان عندما يبدأ استغلال قواه الفعّالة فإنه يُضفي نسبة الضرورة والوجوب (لا بدّ) على العلاقة بينه وبين صورته الإحساسيّة التي يطبقّها على نتيجة العمل ، ولكن هذه النسبة في الحقيقة تكون بين قواه الفعّالة والحركات الحقيقية الصادرة منها ، إذن تصبح هذه النسبة المذكورة اعتباريّة لا محالة .

ومن هنا يتضح :

١ ـ أن نسبة الوجوب هي أول إدراك اعتباريّ من الاعتباريّات العملية التي يستطيع الإنسان أن يصوغها . وهذه هي أول مرحلة من الفخ الذي يدخله الإنسان خلال نشاطه بتحريض من الطبيعة .

٢ ـ أن اعتبار الوجوب أمر عام ، يعني أنّ أيَّ فعلٍ لا يستغني عنه ، إذن كلّ فعل يصدر من أي فاعل فهو يصدر منه باعتقاد الوجوب .

وقد تبدو هذه النظرية غير صحيحة بالنظر إلى موارد الأفعال المختلفة ، فما أكثر الأفعال التي يقوم بها الإنسان لصرف العادة أو بسبب الجهل أو التعصب وما يشبه هذه الأمور ، بينما هو يعلم بأنها أفعال غير ضرورية أو عابثة أو غير لائقة .

ولكن التعمق في هذه المجالات يثبت لنا صحة تلك النظرية ، فنحن نلاحظ أن الذين يقومون بهذه الأفعال غير المناسبة وهم يعتقدون ويعترفون بعدم لزومها أو يؤمنون بلزوم عدمها عندما نسألهم : مع أنكم تعلمون وتعترفون بأن هذه الأعمال غير لائقة فلماذا تقومون بها ؟ فإنهم يجيبون معتذرين : لم يكن لنا منها بدٌّ ، أو أننا معتادون عليها ، أو عدم قيامنا بها له هذه المحاذير ، أو كنا عليها مجبرين وقد سيطر علينا الخوف من تركها ، وما يشبه هذه الأعذار .

ويفهم من هذه الأعذار أن وجوب الفعل كان مقيداً بعدم تحقّق العذر ، أي أن الفعل لا يتّصف بالوجوب عند تحقّق العذر ، وهذا يعني أن الفعل يتم باعتقاد الوجوب .

ولا يخفى على القراء الكرام أن الأوصاف الأخرى التي تتّصف بها الأفعال أحياناً كالأولوية والحرمة وأمثالها ـ كما يقوم الفقهاء بتقسيم الأفعال إلى خمسة أقسام : الواجب والمحرّم والمستحب والمكروه والمباح ـ لا علاقة لها بهذا الوجوب الذي هو موضوع بحثنا هنا ، وذلك لأن الوجوب الذي نبحث عنه هنا إنما هو نسبة وصفه للفعل في مرحلة صدوره من الفاعل وهو عام شامل ، أما تلك الأوصاف فهي صفات للفعل في نفسه وهي خاصة ، وهذه وإن كانت من الإعتباريّات العملية ـ كالوجوب العام ـ التي هي نتاج النشاط الإنساني إلاّ أن اعتبارها متأخر كثيراً عن اعتبار الوجوب العام .

(٢)

الحسن والقبح

إن الاعتبار الآخر الذي يمكن القول بأنه الوليد المباشر للوجوب العام هو اعتبار الحسن والقبح الذي يعتبره الإنسان اضطراراً قبل الاجتماع .

فلا شكَّ أننا نحبّ كثيراً من الحوادث الطبيعيّة ، ولأننا نعتبرها حسنة فنحن نحبها ، ونكره حوادث أخرى ونشمئز منها ، ونحن نكرهها لأننا نعتبرها قبيحة وسيئة .

فنحن نعدُّ ـ مثلاً ـ كثيراً من الأجسام والمذوقات والمشمومات حسنة عن طريق الإدراك الحسيّ لا عن طريق الخيال ، ونعدُّ قسماً آخر منها قبيحاً كصوت الحمار وطعم المرارة ورائحة الميتة ، ولا شكَّ لنا في هذه الأمور ولا ترديد .

ولكننا بعد التأمل لا نستطيع أن نعتبر قبح هذه الأمور ولا حسن تلك الأشياء من الأمور المطلقة ، ولا يمكننا إضفاء الواقعيّة المطلقة عليها ، وذلك لأننا نلاحظ أنَّ هناك أحياء أخرى يختلف سلوكها عن سلوكنا ، فالحمار يتصور صوته جميلاً ويلتذّ منه ، وتوجد أحياء تنجذب من مسافات

بعيدة بسبب رائحة الميتة وتحرص عليها ، أو أن بعض الأحياء تتقزز من الطعم الحلو .

إذن لا بدّ أن نقول : إن صفتي الحسن والقبح اللتين تتميّزان بخواصّ طبيعيّة وحسيّة لدينا إنما هما نسبيّتان وتتوقفان على كيفيّة تركيب المجموعة العصبية أو المخ فينا .

وبناءً على هذا نستطيع القول : إن الحسن والقبح في إحدى الخواصّ الطبيعيّة يعني انسجامها وملائمتها للقوة المدركة أو عدم انسجامها وملائمتها لها ، ولمّا كان كلُّ فعلٍ اختياريّ إنّما يتم باستعمال نسبة الوجوب ، إذن أيّ فعلٍ نقوم به أنّما نؤدّيه باعتقادنا أنه مقتضى القوة الفعّالة فينا ، أي أننا دائماً نرى أفعالنا ملائمة للقوة الفعّالة ومنسجمة معها ، وكذا ترك الفعل فإننا نراه غير منسجم معها ، ففي مورد الفعل نرى الفعل حسناً ، وفي مورد الترك نرى الفعل قبيحاً .

ويستنتج من هذا البيان :

إن الحسن والقبح في الأفعال صفتان اعتباريّتان ، وهما جاريتان في كلّ فعل صادر منا سواء أكان فعلاً فرديّاً أم اجتماعيّاً .

ولا يخفى أيضاً أن الحسن ـ كالوجوب ـ على قسمين : حسن هو صفة للفعل في نفسه ، وحسن هو صفة لازمة وغير متخلّفة للفعل الصادر منّا ، كالوجوب العام تماماً ، وعلى هذا فقد يكون أحد الأفعال قبيحاً بحسب الطبع وهو مع ذلك يصدر من الفاعل . ولكن صدوره لا بدَّ أن يتم باعتقاد أنه حسن .

(٣)

اختيار الأخف والأسهل

إن قوانا الفعّالة التي تؤدّي أعمالها بوساطة التفكير أو أي قوة فعالة طبيعيّة إذا واجهت فعلين متشابهين من حيث النوع ولكنهما مختلفان من حيث إنفاق القوة والطاقة عليهما ، أي أنّ أحدهما صعب ومتعب ، والآخر سهل خفيف المؤونة ، فإن القوة الفعّالة تختار الأخف الأسهل بلا ترديد وتترك الأصعب الشاقّ بلا شكّ ، وسبب ذلك هو أن الفعل الصعب وإن كان ممّا تقتضيه القوة الفعّالة ، ولكنه مقرون بعوائق وموانع لا تنسجم مع القوة الفعّالة ، وفي الحالات التي تؤدّي فيها القوة الفعّالة مثل هذا الفعل فإنها تريد نفس ذلك الفعل ولم يكن لها بدٌّ من تحمل مشاقه لأنها لا تستطيع دفع العائق ، إذن وجوب مثل هذا الفعل عند القوة الفعّالة مقيّد بفقدان الفعل الأخف الأسهل ، وعلى هذا فإذا فرضنا مورداً فيه فعلان أحدهما أخفّ وأسهل من الآخر فإنه يتعينّ عندئذ اختيار الأخفّ بلا تردّد .

ومن هنا كان التطور والتحول موجودين في جميع الاعتباريّات ، في الشؤون الفردية والأمور الاجتماعية للإنسان (وقد يمتدّان إلى أفكار سائر الكائنات الحيّة ولا سيما أفكارها الفرديّة) ، كما أن تأثير هذا الأصل واضح جداً في عادات الإنسان ورسومه ولغاته . فالإنسان دائماً يريد أن يؤدّي عملاً أكبر بجهد أخفّ وعائد أعظم .

وإذا صادفنا أحياناً ما يخالف هذا الأمر فكـانت المسيرة التـطوريّة من الأسهل إلى الأصعب ، أو تحوّلت العادة من الشكل البسيط إلى ما هو أكـثر تعقيداً ، فإنَّ ذلك لم يحصل من طـريق التّطور فحسب ، بـل كانت هنـاك أغراض أخرى انضمّت إلى الأصـل وجاءت بـالمشقة ، فنحن نـلاحظ مثلاً أن حياة الإنسان كانت في البداية بسيطة خـالية من التّعقيـد ولكنها تحـوّلت اليوم إلى حياة معقدة جداً وصعبـة ، وذلك بسبب الأغـراض الجديـدة التي أُضيفت إلى الأصل فأوجـدت هذا التعقيـد ، فالإنسـان البدائيّ مثـلاً كان يشعر بالجوع فحسب ولهذا فقد كان يسدّ حاجة الجوع لديه بأكل الحشائش واللحوم بشكل بسيط ، أمّا الإنسان في الوقت الراهن فإنه لا يطلب الشبع فقط وإنما له أغراض أخرى من الأكل ، وهكذا . . . .

(٤)

أصل الاستخدام والاجتماع

كلّما صادفنا ظاهرة ماديّة في الخارج فإننا نلاحظ تركيباً أو شيئاً يرافق التّركيب وهو يستفيد من الخارج بنحو من الأنحاء ليحفظ بقاءه ، وتظهر هذه الخاصيَّة بوضوح في جميع الموجودات ولا سيّما في الكائنات الحيّة ، فهذه الفئة مثلاً تشرب الماء وتأكل الخضروات أو الفواكه ثم ينتقل ذلك كلّه إلى جهازها الهضمي فيحلّله من أجل أن يمتص الجسم الأجزاء التي يحتاجها منه ثم يطرح الباقي إلى الخارج ، وهناك قسم من الأحياء يأكل قسماً آخر منها ، فالذئب يفترس الشاة ، والباز يصطاد الحمامة ، والأحياء الأكثر رقيّاً ـ ولا سيّما الإنسان ـ لا تسلك هذا السلوك في الخواصّ الطبيعيّة واللوازم الماديّة فحسب بل يمتدّ هذا ليشمل جميع الأعمال المرتبطة باحتياجاتها ولو بعدّة وسائط .

فالإنسان البدائيّ كان يعيش وسط الماء أو على الأشجار أو في الغار ليفرّ من شرّ الحيوانات المفترسة وأذى أعدائه ، وكان يجيب بشكل عملي على كلّ محذور بضده (تقريباً) .

ويؤمن الإنسان حاجاته الصناعية بالصخور الحادّة في بداية الأمر ثم انتقل إلى الاستفادة من الفلزات ثم إلى البخار وبعده إلى الكهرباء والقوة

المغناطيسيّة وأخيراً استخدم الطاقة النووية ، وبعد ذلك . . . .

ويستفيد الإنسان من الأعشاب والأشجار والأخشاب في مجالات غذائه ودوائه ولباسه ومسكنه .

وهو يتصرف بمختلف الأشكال في لحوم الحيوانات وعظامها ودمائها وجلودها وألبانها وأصوافها وحتى في برازها .

ويستغل أيضاً أعمال الحيوانات في مجالات متنوعة فهو يركب الخيل والحمير ويحمل عليها متاعه ، ويستفيد من الكلاب في الحراسة والصيد ، ويستعدي القطط على الجرذان لتفترسها ، ويبعث الرسائل بوساطة بعض الطيور و . . . .

ولو أردنا استقصاء تصرفات الإنسان في الخارج لحصلنا على رقم كبير يفوق التصور .

والآن نتساءل :

أيدور في خلد هذا الموجود العجيب ـ بما لديه من قوى التفكير ـ إذا صادف أحد أفراد نوعه (أيّ إنسانٍ آخر) أن لا يستفيد من وجوده ومن أعماله ؟

وهل يستثني أفراد نوعه من سيرته العامة تلك ؟ !!

لا شكّ أن حقيقة الأمر ليست بهذا الشكل ، ولا يمكن عدّ هذه السيرة العامة الشاملة لكلِّ أفراد الإنسان أمراً غير طبيعيّ ، وإنّما هي سيرة تستند إلى الطبيعة شئنا ذلك أم أبينا .

ولكن الكلام يقع في هذا الأمر :

أيكون أسلوب الاستخدام مقتضى الطبيعة بصورة مباشرة وبلا وساطة ، فهذه الفكرة تحتلّ عقل الإنسان منذ البدء ثم هي تستلزم ظهور

فكـرة أخـرى بعـدهـا ، هي فكـرة الاجتـماع (التّجمـع والحيـاة بشكـلٍ جمـاعي) ؟ أم أن الإنسان عنـدما يـرى أفراد نـوعه فـإنّه أوّل مـا يفكـر في الاجتـماع والحياة الجـماعيّة فيميـل أفراد النـوع إلى بعضهم ويحاولـون إرساء دعائم حياة يسودها التعاون ويستفيد كلّ منهم من الآخر ، ولكنه أحيانـاً أو في أغلب الأوقات ينحرف المجتمع عن مجراه الـطبيعي فيتحول إلى مجمـوعة يسيـطر عليها الهـرج والمرج والمنفعـة والتعذيب ويؤدّي ذلـك إلى العبـوديـة والإستثمار ؟

إننا نعتقد أنَّ مـلاحظة النشـاطات البـدائيّة للنّـوع الإنساني والسلوك البسيط لأغلب أنواع الحيوانات الأخرى وما زوّدت به الطبيعة ـ أنَّ ملاحظة هذه الأمور تحدّد لنا الجواب الحقيقيّ على هذا السؤال .

فصحيـح أن تركيب جسم الإنسـان مـزّود بجهـاز هضمي اجتـماعيّ « نسبيّاً » وصحيح أنَّ أنثى الإنسان مزوّدة بثـديين من أجـل إعطاء اللبن ، وهنـاك خلف هذا الجهـاز جهاز آخـر يصنـع اللبن ، فـالجسم مـزوّد بهـذا الجهاز ، ومن ناحية أخرى يوجد فرد آخر (هو الطفل) مزوّد بشفتـين وفم وهـو ينسجم تمامـاً مع امتصـاص اللبن من الثدي . وكـذا كلّ فـردين من الـذكـور والأناث فهما مزوّدان بجهاز دقيق معقّد يضم الرغبـة الجنسيّة وإعـداد المادّة الأساسيّة للوليد الإنسانيّ ونموّه ثم إخراجه إلى خضمّ الحياة فيصـوغان فـرداً مثلهما بكلٍّ ما يحتاج إليه (ولعلّ عـدد أجزاء هـذا الجهاز تفـوق الحصر) ، ومن الواضح أنَّ هذه الأجهزة (أجهـزة الهضم والأجّهزة التنـاسلية) لا تتم لها أعمالها إلاّ بالاجتماع .

ويـوجد نـظير هـذه الأمـر في سـائـر الأحيـاء ذوات الأثـداء من غـير الإنسان وفي أغلب الطيور كالحـمام والباز وغـيرهما ، وكـذا الجهاز التنـاسليّ فإنّه موجود في جميع الكائنات الحيّة أو على الأقل في أكثرها .

ولكنه (إذا أخذنا بعين الإعتبار أنّ غرض الطبيعة من هـذه الأجهزة هو التناسـل والتغذيـة والهضم والنمو) أتكـون السبيل التي تعيّنهـا الطبيعـة للإنسان لتحقيق هذا الهدف هي سبيـل الإجتماع والتعـاون ؟ أم أنها تقحم فكـرة الإستخدام في عقـل الإنسان ليقـوم الذكـور والأناث والأطفـال بهذه الأعمال لإرضاء قواهم الفعّالة واستجابة لرغباتهم الغريزيّة ؟ فالرجل بدافع من رغبته الغريزيّة يطلب من المرأة الإتصال بها جنسيّاً ، والمرأة تريد أيضـاً ذلك الشيء الذي هو استجابة لتلك الرغبة ، والطفل يطلب من ثـديي أمه إسكات جوعه ، والأم تريد من الطفل إفراغ ثـدييها من اللبن لكي تصـون نفسها ممّا يعذبها .

ويشهد لصدق هذا الحديث أنَّ هذه الأجهزة ليست عـامة ولا دائمـة في أكثر أو جميع الحيوانات ، فليس الأفراد جميعاً يتغذون عن طريق اللبن ، ونفس تلك الطبيعة التي دعت الإنسان لمثل هـذه الأعمال قـد قرنت دعـوتها تلك بمجموعة من العلوم والإحساسات الإدراكيّة كالرغبة الجنسيّـة والرغبـة في الطعام والعاطفة والرحمة ، ولكنها بعد فترة تطول أو تقصر تعـود لتسلب منـه تلك الإحساسـات ، فلا يعـود الرجـل يشعر بـرغبة جنسيّـة ولا المرأة كذلك . ولا يشعر الإنسان ـ الذي كان في يوم ما طفلاً ـ برغبة في ثدي أمه ولا تملأ فكرة اللبن يقظته ونومه ، عـلاوة على أنَّ فمـه قد امتـلأ بالأسنـان وهو يوجّه نحو الأغذية التي تلائمه ، ومن ناحيـة أخرى فقـد جفّ ثدي الأم أيضاً ولم يَعُدْ فيـه لبن . إذن مثل هـذا الاجتماع هـو فرع لـلاستخدام وقـد حصل نتيجة لظهور وانسجام استخدامين من طرفين بشكل متبادل ، لا أن الطبيعة قد أرشدت الإنسان بصورة مباشرة لهذه الفكرة .

وبغض النظر عما قلناه : فإنه لا يمكن أن نصدّق أساساً أنَّ لـلإنسان علاقة بجميع ظواهر العالم وله هدف مع كلِّ مـوجودٍ يتّصـل به عن طـريق

الحس أو الخيال أو العقل (على أقل تقدير إدراكه وإشباع غـريزة الشعـور) وهو يحاول الاستفادة من جميع هذه الفئات التي لا حصر لها واستخدامهـا ، وهو يطلب في الدرجة الأولى فائدته ومنفعته . أجل إنّه يطلب الإجتماع بفئـة واحدة منها فقط (وهي أفراد نوعه) بما لديه من قوى فعّالة وإرادة غريـزيّة وذلك بصورة استثنائية ، ويحوّل الاستخدام إلى استفادة مشتركة .

نعم إنَّ كلَّ ظاهرة من ظواهـر العالم ـ ومن جملتهـا الحيوان ولا سيّـما الإنسان ـ تتميز بحب الذات فهي تحب نفسها وتنظر إلى أفراد نوعها نظرتها إلى نفسها، ومن هنا فإنها تشعر بالأنس في أعماقها عند الإقتـراب إلى أفراد نوعها وتندفع نحوهم وتجتمع بهم ، وكما هو واضح فإن نفس هذا الاقتراب والاجتـماع لون من ألـوان الاستخدام والاستفـادة يتم لصـالـح الإحسـاس الغريزيّ ، ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ فردٍ يجد طريقاً للاستفادة من أفـراد نوعـه فإنـه سيسيرفي تلك الطريق ، ولمّا كانت هذه الغريزة موجـودة في الجميع بصـورة متشابهـة فـإن النتيجـة ستكـون هي الاجتـماع ، وهـونفس الاجتـماع الـذي هـومـورد بحثنا (الاجتماع المتعاون الذي يؤمِّن احتياجات الجميع بعضهم ببعض) ، ودراسـة النشاطـات المتطورة في الـطفل الإنسـانيّ وسائـر الأحيـاء الأخـرى والتأمل فيها يقود إلى هذا الرأي .

ونستنتج ممَّا قلناه :

١ ـ إنَّ الإنسان في البدء قد اعتبر الاستخدام .

٢ ـ الإنسان مدنيّ بالطبع .

٣ ـ إنَّ العدل الاجتماعي حسن والظلم قبيح .

وينبغي أن لا يُساء تفسير كلمـة الاستخدام وأن لا تُستغـل استغلالاً منحـرفاً ، فنحن لا نقصـد أنَّ الإنسـان يتميّـز ـ بحسب طبعـه ـ بـأسلوب

الاستثمار والاختصاص ، كما تفعل بعض الأمم ، فتحت ستار منح الحريات وإلغاء الرقيّة وباسم الاستعمار وتحت الحماية وأسماء أخرى كثيرة تستغل أمماً فتضع اللّجام في أفواههم وتركبهم أو تتعامل مع ذوي الرجلين معاملتها مع ذوي الأربع بالبيع والشراء ، وتعبّر عن العبودية والبؤس والإنحطاط بألفاظ رائعة كالحرية والسعادة والتقدم ، وتضع على كلٍّ حقيقة اسم التأخر والقدم والتّحجر وتلقي بها بعيداً .

ولا نريد أيضاً أن نقول : لّما كان الإنسان مدنيّاً وإجتماعيّاً بالطّبع فإنّ الأرض وما عليها وما في جوفها فهو للجميع ، ويقوم أشخاص ـ من وراء ستار الاتحاد الدولي للعمّال وباسم حلّ التناقضات الداخلية ـ بقتل الأفكار الإنسانية وتربية حفنة من النّاس الذين لا فكر لهم ولا إرادة ولا تأثير لهم على الإطلاق فيما يجري في العالم من حسن وقبح وفيما ينبغي أن يؤدّي ومالا ينبغي ، ويسحقون الأخلاق الفاضلة من عفّة وغيرة وحياء وصبر متهمين إياها بالرجعية ، ويحاولون محو الإنصاف والرحمة والعطف والصداقة والصدق والصفاء وكذا الخوف والرجاء والأمل والحسرة من قاموس الإنسانية ، متعلّلين بأنّ أهداف الشيوعية والإشتراكية قائمة على أساس التّحول العام والتكامل الشامل ، فيطفئون المصابيح التي تضيء الأعماق المظلمة للإنسان ويخرجون لنا « الإنسان اللاإنسان» ، أجل إن نتيجة هذه الجهود هي : « الإنسان اللاإنسان » .

إنّنا لا نقصد إلى شيءٍ من هذه الأمور بل نقول: إنّ الإنسان بهداية من الطبيعة والتّكوين يطلب دائماً ومن الجميع ما يعود عليه بالنفع (اعتبار الاستخدام) ، ولمنفعته يطلب النفع للجميع (اعتبار الاجتماع) ، ولمنفعة الجميع يطلب العدل الاجتماعيّ (اعتبار حسن العدالة وقبحِ الظلم) ،

وبالتالي فإنَّ الفطرة الإنسانية عندما تحكم بإلهام من الطبيعة والتكوين فإنه يكون حكماً عامّاً ليس فيه حقد خاص لطبقة راقية ولا عداء معيّن مع طبقة منخفضة بل فيه استسلام لحكم الطبيعة والتّكوين في اختلاف الطبقات من حيث القرائح والاستعدادات ، فهي تريد وضع كلّ إنسان في موضعه الذي يستحقّه حسب الأصول الثلاثة الآنفة الذكر .

٤ ـ إنَّ حرية الإنسان لمّا كانت موهبة طبيعيّة فهي تتحدّد بحدود هداية الطبيعة ، ومن الواضح أنَّ هداية الطبيعة مرتبطة بأجهزة يتمتع بها التركيب النوعيّ ، ولهذا فإن هداية الطبيعة (الأحكام الفطريّة) ستكون محدودة بحدود الأعمال المنسجمة مع أشكال الأجهزة البدنيّة وتركيباتها . ومن هنا ـ مثلاً ـ فنحن لن نجوّز على الإطلاق الرغبة الجنسيّة التي يتم إشباعها عن غير طريق الزواج القانوني (كالرجل مع الرجل ـ المرأة مع المرأة ـ الرجل مع المرأة عن طريق الزواج ـ الإنسان مع غير الإنسان ـ الإنسان مع نفسه ـ التناسل عن غير طريق الزواج) .

فمثلاً نحن لا نحسّن التربية الإشتراكية للأطفال ولا إلغاء النسب والتوارث ولا إبطال الجنسيّة و . . . وذلك لأن الأجهزة المتعلقة بالزواج والتربية لا تنسجم مع هذه الأمور .

٥ ـ إن الاعتبارات الثلاثة المذكورة هي من الاعتبارات الثابتة .

(٥)

أصل متابعة العلم

من الواضح جدّاً أنَّ القوى الفعّالة في المادة كما أنها هي ماديّة فإنَّ نشاطها أيضاً يكون في المادة ، وكلّ قوة فعّالة إذا صادفت مادة مناسبة لنشاطها فإنها تبدأ نشاطها وتترك أثرها فيها يتأثر بها ، ولا يُستثنى من هذا الحكم الإنسان خلال نشاطه ولا أيّ كائنٍ حيٍّ آخر .

فنحن في مجال نشاطنا نهتمّ بالواقع الخارجي ونطلبه ، فإذا تحدثنا مع أحد فإننا نبثّ المخاطب الخارجي ما في أنفسنا ، وعندما نتّجه نحو هدف فإننا نبحث عن المقصد ، وإذا أكلنا أو شربنا أو قمنا أو فتحنا أعيننا أو مددنا آذاننا أو ذقنا أو شممنا أو مسحنا بأيدينا أو وضعنا أرجلنا أو ضحكنا أو بكينا أو فرحنا أو حزنّا أو صادقنا أو عادينا أو . . .

ففي جميع هذه الأمور نحن نتعامل مع الخارج والوجود الواقعيّ ، وذلك لأنّنا واقعيون بحسب الفطرة والغريزة (كما أوضحنا ذلك في المقالتين الثانية والثالثة) .

إذن لا بدَّ أن نكون قد أضفينا على العلم اعتبار الواقعيّة أي أنّنا نعتبر الصورة الإدراكيّة هي نفس الواقع الخارجي ، ونعدّ الآثار الخارجيّة للعلم والإدراك .

ومن بـين الحالات الإدراكيـة المتنوعـة : العلم ، الـظن ، الشـك ، الـوهم ، يتميّز العلم فقط بهـذه الميّزة ، وذلـك لأنـه في الحـالات الأخـرى (غير حالة العلم) لمّا كانت للإدراك ناحيتان وهو متزلـزل فإنـه لا يمكن أن يميل إلى جانب واحـد ويستقر . فـالموجـود الذي يكـون وجوده مـظنونـاً أو مشكوكاً أو متوهماً لا يمكن أن يقال عنه إنـه موجـود ، ولكنّ الموجـود الذي هـو معلوم الوجـود وليس لدينـا أيّ شكٍّ في وجـوده هو المـوجود (بـلا قيد العلم) ولو أنه بحسب الدِّقة يكون معلوم الوجود . ولكننا عندما نصل إلى هذه المرحلة (هناك موجـود عندنـا وبحسب الدِّقـة ليس موجـوداً وإنما هـو معلوم الوجود ، أي أن لدينا صـورته العلميّـة لا نفس الموجـود الخارجي) فـإننا نـلاحظ أيضاً أن معلوم الـوجود هـو معلوم الـوجـود لا معلوم معلوم الوجود ، وهكذا كلّما تقدمنا أكثر فـإننا نضـع أيدينـا على الـواقع الخـارجي (أي على العلم باسم المعلوم الخارجي) لا على العلم بالواقع الخارجي .

إذن لا بدَّ أن نحكم بأن الإنسان ـ وجميع الكائنات الحيّة ـ لا يستغني أبداً عن اعتبار العلم (في مقابل مطلق التّرديد) ، وهو يُضفي الاعتبار على العلم بحكم الاضـطرار الغريـزيّ ، أي أنه يـأخـذ الصـورة العلميّـة عـلى أساس أنها نفس الواقع الخارجي . (اعتبار واقعيّة العلم ـ حسب اصطلاح هذه المقالة ـ هو نفس حجّيّة القطع باصطلاح علم أصول الفقه) .

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نتدخل فى اعتبار العلم تدخلاً جـديداً ، لا إثبـاتاً ولا نفيـاً ، فنحن نعجز عن سحب هـذا الاعتبار عن العلم لأن كـلَّ خطوة نخطوها في هذا الطريق إنما هي خطوة في طريق العلم ، ولا نستطيع أبـداً أن نمنح العلم اعتبـاراً جديـداً لأن هذا الاعتبـار نضفيه عليـه في أوَّل تعامل لنا مع الخارج شئنا ذلك أم أبينا ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى نقطة فى إطار حياته (كنموذج) خالية من العمل بالعلم .

فمثلاً يستطيع رئيس ما أو أي مصدر أعلى أن يقول جزافاً لمن هو تحت يده :

« من الآن فصاعداً عليك أن تترك من أوامري ما لك علم بها ، وعليك أن تعمل بالموارد المشكوكة » .

ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى هدفه (الذي هو إلغاء اعتبار العلم) بهذا اللعب المثير للضحك ، وذلك لأن هذا المأمور حتى إذا امتثل هذا الأمر فإنه يكون قد أطاع الأمر بالعمل في الموارد المشكوكة طاعة علميّة ، فهو يعيّن جميع موارد الشكّ بالعلم .

وكذا الإنسان مثلاً في مورد المحذورات المحتملة فإنه يكفُّ نفسه عنها ولا يقترب إليها (قاعدة دفع الضرر المحتمل) ، فهو لا يشرب الماء الذي يحتمل كونه مسموماً ، ولا يضع قدمه على المكان الذي يحتمل أنه بئر ، ولا يلمس شيئاً يحتمل أنه من المواد القابلة للإنفجار . ولكن هذه الموارد يقف فيها الإنسان على مفترق طريقين أحدهما مقطوع الأمان ، والآخر ليس محروز الأمان ، وهو يختار الطريق الآمن بشكل يقينيّ مدفوعاً بغريزة العمل بالعلم . علاوةً على أنه يشخص احتمال المحذور بالعلم أيضاً .

ويُستنتج ممّا ذكرناه :

١ ـ إن حجية العلم إحدى الاعتباريّات .

٢ ـ إن هذا الاعتبار من الاعتبارات العامة (السابقة للاجتماع) .

ملاحظتان

١ ـ بالنظر إلى قريحة المساحة المستقرة في الإنسان من قاعدة اختيار الأخف والأسهل فإنه يلحق بالعدم ـ في مرحلة العمل ـ كلّ شيء غير مهم ، ونحن نستعمل هذا الأسلوب يومياً في كثير من الموارد ، من جملتها الإدراك الظنيّ ، فإذا كان الجانب المرجوح في طرفيّ الظنّ لا أهمية له فإننا لا نحسب له حساباً ، وبالتالي نجعل الظنّ القوي مكان العلم ونمنحه اسم العلم ، وهو ما نسمّيه بالظنّ الإطمئنانيّ الذي هو مدار عمل الإنسان ، وهذا هو بنفسه أحد الإعتبارات العامة .

ولا يخفى أن العلماء الماديين كما انحرفوا في العلم النظريّ فاندفعوا لإنكار العلم (الإدراك المانع من النقيض) فقد تورطوا في الإشتباه أيضاً في مجال العلم العمليّ (مورد البحث) فوقفوا في النقطة المقابلة لنا تماماً مدّعين أن الإنسان يعمل دائماً بالظنّ وليس هناك أيّ علم .

وينبع هذا الرأي من شيئين: أحدهما إنكار أصل الإدراك العلميّ ، وقد بيّنا في المقالات السابقة بطلان هذا الأمر ، وأثبتنا أنه يقود إلى مسلك الشكّاكين (لست أدري) . والثاني هو الخلط بين اعتبار الظنّ الاطمئنانيّ من ناحية وإلغاء اعتبار العلم من ناحية أخرى ، وليعلم العلماء المادّيون أن

هنا حديثين وهما منفصلان عن بعضهما .

فتارة نقول أن الإنسان قد بنى على اعتبار غير العلم (الظن الاطمئناني) من العلم ، وهو يتعامل معه تعامله مع العلم ، وفي هذه الصورة يكون الاعتبار الحقيقيّ للعلم ، ولا يغدو العلم الاعتباريّ (الظن الاطمئناني) إلّا إحياء لاسم العلم .

وتارةً أخرى نقول : لا يعمل الإنسان بالعلم وإنما هو تابع دائماً للظنّ ، أي أنَّ الإنسان في العمل يميل مباشرة نحو الرجحان والأولوية . وهذا كلام لا أساس له وفكرة ساذجة ، لأنَّ الإنسان في اعتباريّاته العمليّة محكوم للطبيعة وتابع لهداية فطرته وغريزته ، وكما ذكرنا في مطلع هذا الحديث فإنَّ الطبيعة والغريزة ـ لكي تحقّقا أهدافهما ـ تدفعان الإنسان نحو الواقع الخارجي وتربطان قواه الفعّالة والمدركة بالواقع الخارجي ، والإدراك الذي يستوعب الخارج بشكل مطلق في ظرفه إنما هو العلم فحسب .

إنه لغريب حقّاً أن يدّعي الإنسان مثل هذه الدعوى ، فإذا كان الإنسان دائماً يأخذ في مورد العمل الظنّ (الطرف الراجح) ويختاره ، فهل هو يعينّ الرجحان أيضاً بالرجحان ، وهكذا يمتدّ هذا الرجحان المترتب إلى غير النهاية وبالتالي لا يتمّ لطرف أي ترجيح (لا ظن الترجيح) ؟ أم أنه يصل في النهاية إلى العلم ، لأنه إذا قلنا في إحد المجالات : إنه راجح حقّاً ، فقد استعملنا العلم ؟

الملاحظة الثانية : إذا كان للإنسان علم بوجود شيء فإنه ما لم يصل إلى بطلان وجوده فإنه يبقى معتبراً للعلم الأول ،ودراسة الحالات المختلفة للحيوانات الأخرى تؤيّد أيضاً وجود هذا الأسلوب عندها .

وإذا كان وجود شيء ينبغي فعله مردّداً بين شيئين فإنه يقدم على

فعلهما معاً ، أمّا إذا كان وجود ما لا ينبغي فعله مردّداً بين شيئين فإنه يكفُّ نفسه عنهما جميعاً .

وإذا لم يعلم وجود شيء فإنه لا يرتّب عندئذ على ذلك آثار وجوده .

وإذا كان شيء مردّداً بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي (بين الخير والشر) فإنه يتوقف .

(هـذه الأصول الأربعـة هي نفسها التي يسمّيهـا علم أصـول الفقـه بـ : الاستصحاب ـ الاحتياط ـ البراءة ـ التوقف) .

ولّما كانت هذه الأصول الأربعـة قد أُشبعت بحثـاً في مجالات أخـرى فإننا لا نطيل الحديث عنها في هذه المقالة .

خاتمة هذا البحث

إن الإعتبارات العامة التي قصرنا الحديث الماضي على وجودها ليست منحصرة في الاعتبارات الخمسة التي استعرضناها (الوجوب ـ الحسن والقبح ـ اختيار الأخف الأسهل ـ الاستخدام ـ العمل بالعلم) ، بل هناك اعتبارات أخرى أيضاً تتميز بأنها عامة .

فهناك اعتبار الإختصاص واعتبار الغاية والفائدة في العمل وهما من الاعتبارات العامة ، لأننا إذا فرضنا إنساناً وحده وهو يحاول الاستفادة من المادة فإن صادفه مانع أو مزاحم (ولو أنه لم يكن إنساناً ولا كائناً حيّاً آخر بل كان مانعاً طبيعيّاً) يريد كفّ الإنسان الفعّال عن أصل الفعاليّة أو عن كمالها أو عن تكميلها فإنَّ الإنسان يضطرُّ أيضاً ليتحول إلى موقع الدفاع وبنشاطه الدفاعيّ يخصص هذه المادة بنفسه ويوجّه إليها تصرّفه . وهو في نفس الوقت يفكر بهذه النسبة التي بينه وبين المادة فيتجلى في فكره مفهوم الاختصاص (هذه المادة هي لي) ، وهذا المفهوم يعني الاختصاص المطلق الذي يشكّل أصل الملكية شعبة منه ، وكذا المصب والمنزلة وجميع الحقوق التي يتّفق عليها وعلاقة الزواج و . . . كلّ هذه شعب لذلك المفهوم .

وكذا ضرورة الفائدة في العمل (لا بدَّ أن يكون للعمل هدف) فإنها

من الاعتبارات العامة التي ذكرنا في مطلع حديثنا أنها تستنتج بنحو من الأنحاء من مفهوم الاعتبار .

ونستطيع أيضاً أن نظفر باعتبارات عامة أخرى ، ولكنَّ هذه الاعتبارات الخمسة المذكورة كافية لاستنتاج وتوضيح سائر الاعتبارات (الاعتبارات اللّاحقة للاجتماع) وبيان أحكامها .

وعلى أي حال : فإن الاعتبارات العامة (الاعتبارات السابقة للإجتماع) هي تلك الاعتبارات التي لا يجد الإنسان مفرّاً من اعتبارها في كلِّ اتِّصال له بالفعل ، أي أنَّ الذي يوجدها هو أصل ارتباط الطبيعة الإنسانيّة بالمادة في الفعل . ومن هنا فإنها لا يحتويها الفناء ولا يطرأ على ذاتها التغيير .

فالإنسان مثلاً يستطيع أن يطرد من عقله فكرة معينة بواسطة ظهور عوامل خاصة ، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يكفَّ نفسه أساساً عن التّفكير (لا بدَّ أن أفكر) ، وأي مجتمع يستطيع أن يقتل الفكر الخاص لأحد أفراده ، ولكنه لا يستطيع إطلاقاً أن يغتال التفكير الثابت لكلِّ فرد من أفراد المجتمع ، لأن الفكر الاجتماعي حصيلة أفكار تراكمت وشكّلت وحدة فهي تقوم بنشاطها كالواحد الحقيقي ، وعندئذٍ كيف يتصور أن يقوم مجتمع (الفكر الواحد المتراكم) بإفناء نفسه .

ونحن ـ بقريحة المسامحة ـ نطلق على كثير من الموارد اسم الانتحار ، ولكننا لو استعملنا الدِّقة لما وجدنا مصداقاً للانتحار في عالم الوجود .

أجل يستطيع الموجود الحيِّ مثلاً أن يربط نشاطه بمادة ما ، وتؤدِّي تلك الحادثة المربوطة به إلى القضاء على الموجود الحيِّ أو على قوة متعلقة به أو تشلّ نشاطها . فيقوم الإنسان مثلاً بخلط السمّ في الماء ثم تناوله (أي

أنه يؤدِّي نشاطاً ينسجم مع قوة التغذية عنده وهو الشرب) ولكن السمّ المذاب يقتحم المعدة ويفعل فعله فيقتله .

أو أنه يحدّق النظر في مصدر للنور قوي جداً كقرص الشمس فيؤدِّي ذلك به إلى العمى ، أو أنه يشلّ إحدى قواه بواسطة قوة أخرى ، فيطبق أجفانه مثلاً ويمنع العين من الرؤية ، أو يضع أصبعيه في أذنيه فلا يعود يسمع ، ولكنه لا يمكن أبداً أن يطلب الإنسان - أو أيّ موجود آخر - من وجوده عدمه بصورة مباشرة ، ولا يستطيع أن يطلب من قوة ما إبطال نشاط نفس تلك القوة بشكل مباشر .

نستطيع أن نستنتج من هذا البيان هذه النتيجة :

صحيح أن الإعتبارات العامة ليست قابلة للتّغيير ، ولكن يمكن التصرف في بعض منها عن طريق البعض الآخر ، فيكون هذا إلغاء لبعض الاعتبارات العامة بوجه من الوجوه .

أي أنه يمكن إدخال مورد مّا في إطار نشاطها وإخراج مورد آخر منه ، وبالتالي يصبح هذا الغاء للاعتبار العام بالنسبة للمورد الأول منه ، مثلاً كان الناس في الأزمان الغابرة يستغلون الدواب والمحامل والأسرّة المحمولة بواسطة الحمّالين للقيام بالأسفار الطويلة ، فهذه الوسائل كانت لازمة وحسنة وجيدة لطيّ المسافات البعيدة ، ولكنه بظهور وسائل حديثة كالسيارات والقطارات والطائرات فقد قضت قاعدة اختيار الأخف الأسهل بوضع الوسائل الحديثة مكان القديمة ، فسحبت من هذه الأخيرة صفة الضرورة والحسن واضفتها على الأولى (الحديثة) ، ومن الواضح أن أصل الحسن لم يلغَ وإنما غيّر مكانه فقط .

ونلاحظ في كلّ زاوية من زوايا المجتمع اليوم مئات الأمثلة لهذه

التغييرات التي تحدث في مجال العادات والآداب والأخلاق والمعاملات والاتصالات الاجتماعيّة .

وكلّ ما هناك هو أن أصول الاعتبارات العامة حيّة دائماً ومستمرة في نشاطها ، والذي يتغير هو الموارد والمصاديق ، فيواصل المجتمع البشريّ تقدمه في إستخدام المادة والافادة منها ، وهو مشغول بزيادة الترفيه وإزالة ما يضايق الحياة ، فكلّ يوم يأتي يتغير فيه لون الحياة عن اليوم السابق عليه ، وهذا هو من لوازم الاتصال بين أصول الاعتبارات وفعلها وانفعالها فيما بينها .

ويُستنبط من هذا الكلام أن : « تغيير الاعتبارات هو بنفسه أحد الاعتبارات العامة » .

وتغيير الاعتبارات يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

١ ـ المناطق المختلفة للأرض لا تتشابه من حيث الحرارة والبرودة وسائر الخواصّ والآثار الطبيعيّة ولها تأثيرات متنوعة وعميقة على طبائع أفراد الإنسان ، ومن هنا فإن لها تأثيراً كبيراً على كميّة الاحتياجات الاجتماعية وكذا على الاحساسات الباطنية والأفكار والأخلاق ، ويتبعها على الادراكات الاعتباريّة فتكون منفصلة عن بعضها في المناطق المختلفة .

فمثلاً احتياجات الحرارة والبرودة في المنطقة الاستوائية تختلف عن احتياجات المنطقة القطبية وتكون في النقطة المقابلة لها ، ولهذا تكونان مختلفتين من حيث التجهيزات ، ففي المنطقة الاستوائية لا يحتاج الإنسان في أغلب أيام السنة إلا إلى إزار يشده على وسطه ، والزائد على ذلك يعتبر خرقاً للعادة ومثيراً للتعجب وقبيحاً ، أمّا في المنطقة القطبية فالأمر على عكس ذلك . ونلاحظ وجود اختلافات واسعة في الأفكار الاجتماعية

والعادات والآداب لسكان المناطق المختلفة على وجه الأرض ، ويعـود قسم عظيم منها لهذا السبب .

وكذا بيئة العمـل فإنها مؤثّـرة أيضاً في اختـلاف الأفكار والادراكـات الاعتباريّة ، فالفلاح مثلاً يختلف عن التاجر ، والعامل عن صاحب العمل من حيث أسلوب التفكـير ، لأن المشاعـر التي توجـدها الأشجـار والأزهـار والربيع والخضرة والماء غير المشاعر التي ترافق التعامل التجاري الذي يمتلىء صخباً وضجيجاً ، واختـلاف المشـاعـر يستلزم الاختـلاف في الادراكـات الاعتباريّة .

٢ ـ إن كثرة تكرار فكـر ما عـلى عقل الإنسـان يجعله نصب عينه ولا يسمح له بأبعاده عن خاطره والالتفات إلى غيره ، وعندئذٍ يبدو هذا الفكـر صحيحاً ومنطقيّاً وحسناً في نظره ، أمّا مـا يخالفـه فهو بعكس ذلـك . ومن هنـا تنهض وراثة الأفكـار والتّلقين والعـادة والتربيـة بدور مهم في تثبيت أو تغيير الأفكار الإجتماعية والادراكات الاعتباريّة .

٣ ـ نحن لا نشـكُّ بأننـا بفضـل قـريحـة التكـامـل نضيف دائـماً إلى معلومـاتنا ، والحـاصل إننـا منذ الأيـام الأولى التي نقتحم فيهـا عـالم المـادة نكسب معلومات كثيرة من كبارنا عن طريق الوراثة ونجعلها أساساً لتقدمنا في المستقبل ، فتتسع العلوم يوماً بعد يوم ، وكلّما اتسعت أكثر استطعنـا أن نفيـد بشكل أكـبر وأكمل من مـزايا الـطبيعة بـوساطـة التطبيق العمـلي وأن نستأنس الطبيعة المتمردة بشكل أفضل ، ولهـذا يرافق التغيـير دائماً مفـاهيم من قبيـل « الحسن والقبح ولا بـدّ ولا ينبغي » ، مثلاً لـو فرضنـا إنسـانـين أحدهما (إنسان اليوم » وهو جالس على كرسيّـه الرائـع في إحدى القـاعات المُمتازة للقصور الفخمة ويرتدي لباسـاً فاخـراً قد خيط حسب آخـر نمط ،

وأمامه منضدة قد صُفّت عليها ألوان الأطعمة الشهية . والآخر (هو الإنسان البدائي) الذي كان ينفق عمره في ثغور الجبال ويستعيش بأعشاب الصحراء وفواكه الغابات . بالمقارنة بين هذين يتّضح لنا أنّ الإنسان قد قطع شوطاً طويلاً ترك خلاله ما كان يراه لا بدّ منه واعتبر أشياء كثيرة قبيحة بعد أن كانت عنده حسنة حتى انتهى به المطاف إلى هذا اليوم . فالإنسان أبداً لا يكفّ عن التفكير في الحسن والقبح ولكنه يغيّر موقفه باستمرار وبتقدم الحياة فيعتبر الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، لأن حاجات الحياة في الماضي ليست هي حاجات الحياة في العصر الحاضر بنفسها .

وإن تأملنا في المعلومات الاعتبارية وجدنا أن حال الادراكات الاعتباريّة في التّوليد والاستنتاج هو حال العلوم الحقيقيّة ، فنحن قد أخذنا مثلاً نسبة الوجوب (لا بدّ) من نسبة الضرورة الخارجية الموجودة بين العلّة والمعلول الخارجيين ، والعامل الأساسي لهذا الاعتبار هو أننا لاحظنا ارتباط هذا الفعل بالقوة الفعّالة واشتماله على مصلحة تلك القوة ، ومن الواضح أن هذا الوجوب الاعتباري ـ كالوجوب الحقيقيّ ـ يتحقّق بين الفاعل والفعل (وهو الوجوب التّعييني حسب اصطلاح علم أصول الفقه) ، ولكنّه بعد إنجاز هذا الأمر لما كنا نلاحظ أحياناً أن فعلين مختلفين يشتملان كلاهما على المصلحة بشكلٍ متساوٍ لذا فنحن نعتبر الوجوب بين القوة الفعّالة وأحد الفعلين (لا على التّعيين) ، وبالتالي يظهر وجوب جديد نطلق عليه اسم الوجوب التخييري .

وعن هذا الطريق أيضاً تحدث جميع ـ أو أكثر ـ التغييرات التي تطرأ على اللغات المختلفة فتشمل الألفاظ والكلمات ، وذلك لأننا عندما نجعل لفظاً ما عبارة عن الوجود اللفظي لمعناه فإنه بعد مرور فترة على الإستعمال

تقوم قريحة التسامح ـ معتمدة على قاعـدة ضرورة اختيار الأخف الأسهـل بوضع لفظ آخر مكانه بحيث يشبهه وهو أيسر على الألسنة من الأول وشيئاً فشيئـاً يؤول اللفظ الأول إلى النسيـان . (مثـل كلمـة بـطؤ مكـان تبـطأ ، وانبطح مكان تبطّح)[1] وقد يجد الباحث تغييرات أخرى غـير هذه الثـلاثة التي ذكرناها ولكن التغييرات في نوعها تعود إلى هذه الأقسام الثلاثة .

وقد تمتزج هذه الأقسام الثلاثة من التّغييرات بأشكال متنوعـة فتظهـر من ذلك مجموعة من النتائج التّركيبية ، ولهذا التغيير أمثلة عديدة في الآداب والعادات الاجتماعية ، ولعلّه من النادر أن يجـد الإنسان مـورداً لم تؤثر فيـه عوامل التغيير المختلفة ولم يكن نابعاً من منابع متعددة .

---

(١) لقد ذكر المؤلف مثالين هنا من اللغة الفارسية وقـد أثبتنا مكـانهما مثالـين من اللغة العربية .

القسم الثاني - الاعتباريات اللاحقة للمجتمع

إن المفاهيم الاعتباريّة التي استخرجها الإنسان الاجتماعي المعاصر من ذهنه لكثيرة إلى حدٍّ أن تبويبها وعدّها يفوق الطاقة الفكرية ولو أنها من صياغة الفكر والعقل .

ومن هذا كلّه فإن الإنسان يصوغ باستمرار مفاهيم جديدة تتناسب مع التقدم الاجتماعي والتكامل الفكري ، وهو يقدم لنا في كلّ يوم نموذجاً أو أكثر في هذا المضمار .

وبهذا نفهم أننا لو عدنا القهقرى واقتربنا من الإنسان الاجتماعي البدائيّ لقلّت هذه المصوغات الفكريّة ولاقتربت من جذورها التي انشعبت منها هذه الغصون .

ولهذا فإننا في هذه المقالة - التي لا تتسع لتفصيل هذه الأمور - نتناول بعض الاعتبارات اللّاحقة للمجتمع والتي هي بمنزلة الأساس والأصل لهذه الاعتبارت .

(ا)

أصل الملك

كما عرفنا من البحوث السابقة فإن جذور هذا الأصل موجودة قبل تحقّق المجتمع ، وتتلخص فيما سمّيناه بالاختصاص ثم يتكامل بعد ذلك فيظهر بصورة الملك وهو ذو أثر خاص يعني جواز جميع التصرفات ، وقد اعتبر أصل الاختصاص أو الاختصاص المطلق في مورد بعض التصرفات ، فنحن نلاحظ إننا نستطيع أن نظفر ببعض الاختصاصات (الامتيازات) في ملك الآخرين ، أو نحظى باختصاص في بعض الموارد التي لا يتعلق بها الملك كاختصاص الزوجية والصداقة والجوار والأبوّة والبنوّة والقرابة وغيرها .

ولكلّ واحد من هذه الإختصاصات أيضاً قيود جديدة في مورده الخاص به بحيث يتناسب مع الاتصال والاحتياج الاجتماعيّ ، ويتّخذ عندئذٍ اسماً خاصّاً ، وبالتالي تعتبر له أحكام وآثار جديدة تنطبق على المورد المقصود .

وفي نفس الوقت تسمى مثل هذه الاختصاصات بـ « الحقوق » ، ويكون مورد الاختصاص ـ في نظر المجتمع ـ هو الفائدة تقريباً أو تحقيقاً ، فمنذ اليوم الأول الذي ميّز فيه المجتمع بين العين والفائدة فقد جعل

الاختصـاص (الحق) بمعنى ملك الفائـدة واعتـبر الملك بمعنى الاختصـاص بالعين (الذي هو مورد جميع التصرفات الممكنة) .

وفي المرحلة التالية لهذا الاعتبار ظهر اعتبـار المبادلـة لإحساس أفـراد المجتمع بالحاجة إلى المواد التي يتصرف بها الغير ولا سيّما المملوكة له ، ولـو أن بعض النـاس يحقّق هـذا المقصـود عن طـريق الهجـوم والتغلب ، كـما نـلاحظ هـذا الأسلوب عنـد الأقـويـاء بعـد تشكيـل المجتمـع ، وحتى في المجتمعات المختصرة المعاصرة تـوجد فيهـا هذه الـظاهرة وإن كـانت تغلّف بظواهر برّاقة ومغالطات عجيبة .

وبفضل اعتبار المبادلة ظهرت تقسيمات جديدة بوساطـة الاختلافـات النّـوعية للمالـك (الواجـد لشروط التصرف وغـير الـواجـد لهـا كـالـطفـل والمجنون ، المالك الشخصيّ والمالك الاشتراكي بصوره المتنوعة والمالـك إذا كان نوعاً أو هيئة أو منصباً) وبوساطة الاختلافات النوعيّة للأعيان المملوكة (الإنسان العبد والحيوان والنبات والجماد ، والملك القابـل للنقل والانتقـال وغير القابل لهما ، والملك الموجود وغـير الموجـود . . . الخ) ، ثم أصبحت هذه منشأ لاعتبار مجموعة أخرى جـديدة من المـواضيع الاعتبـارية الـواسعة النطاق من معاملات مختلفة ووضع أحكام متنوعة لها .

ولعدم تعادل النسب بـين المواد التي يقـع عليها التبـادل فقد ظهـرت الحاجة إلى اعتبار النقد ، فيضعون إحدى المواد المرغوبة مقياساً لمعرفة قيمـة سائر المواد التي يحتاجون إليها ، ولهذا الاعتبار أيضاً فروع يستلزمهـا ، منها مثـلاً وضع النقـد من ذهب وفضة وأوراق نقـدية وصكـوك وأوراق أخـرى ذات قيمة ، مع ما لها من أحكام وآثار .

ولا تقتصر هـذه التّحولات الاعتبـاريّة عـلى مورد الملك بـل تمتد إلى

الموارد الأخرى من الاختصاص ، فيطرأ عليها ما يطرأ على الملك مع تغييرات تتناسب معها ، كأقسام الطلاق والمبادلات الحقوقيّة المختلفة .

وكلّ واحد من هذه المواضيع الاعتباريّة وآثاره الواسعة يمكن دراستها بشكل علميّ وإظهار وجهات نظر متنوعة فيها ، ولكن لهذه الدراسة مكانها الخاص بها وهي خارجة عن موضوع بحثنا ، ولا نهدف من تناول هذا الموضوع هاهنا إلّا إلى إلفات النظر لهذه الملاحظة وهي :

إن جميع هذه المواضيع وخواصّها وآثارها أمور اعتباريّة وصنيعة الذهن وليس لها في الخارج مطابق حقيقي .

(٢)
الكلام

من الأشياء التي يدركها الإنسان منذ المرحلة الأولى لتكوين المجتمع هو صياغة الكلام ووضع الألفاظ الدّالة ، لأن كلّ مجتمع ـ صغيراً كان أم كبيراً ـ فهو يؤكد حاجة أفراده لفهم مقاصد ونيّات بعضهم من قبل البعض الآخر .

وينبع هذا النشاط الإجتماعيّ ـ مثل سائر النشاطات الإجتماعية ذات الجذور العميقة ـ في بداية الأمر بصورة بسيطة من فطرة ساذجة ، كما نلاحظ ذلك في صغار الحيوانات مع أمهاتها عندما يبدأ بينها التّفهيم والتّفهم ، وما يحدث أيضاً بين الطفل الإنساني وأبويه ، وتكون البداية من المحسوسات ، كما تفعل الدجاجة لتفهيم فرخها ، فتلتقط بمنقارها الحبة وتأكلها ، ويقوم الفرخ بنفس العمليّة فيحسّ بسدّ حاجته (ارتفاع الجوع) . وإذا كان الفرخ غافلاً فإن الدجاجة تطلق صوتاً أثناء قيامها بالتقاط الحب فيلتفت الفرخ إلى جهة الصوت ـ بموجب غريزة البحث عن علل الحوادث التي هي من الغرائز الحيوانيّة ـ ويرى فعل الأم فيقلدها فيما فعلت ، ولهذا نظائر كثيرة في الإنسان وسائر الحيوانات . وكما نلاحظ فإنه في هذه المرحلة تكون دلالة الصوت على المعنى المقصود من قبيل الدلالة العقليّة وبالملازمة ، وتتم إراءة نفس المعنى المقصود (بوجوده الخارجي)

للمخاطب ـ وجميع الأصوات متشابهة في إفادة هذا الأمر ولا تمييز بينها ـ ولكنه بعد تكرار هذه العملية عدة مرّات فإن ذهن المخاطب يعتقد بلون من الملازمة (تشبه تداعي المعاني) بين الصوت والمقصود ، فبمجرد أن يسمع الفرخ الصوت من بعيد فإنه يسرع نحو أمه بقصد التقاط الحب .

ومن ناحية أخرى فإن تنوع الإحساسات الباطنية كالحبّ والبغض والصداقة والعداوة والانفعال والشفقة والتّملق والرغبة الجنسيّة وغيرها يؤثّر تأثيراً لا يمكن إنكاره في شكل الصوت ، ولهذا تتنوع الأصوات وتتعدد وتتميّز إلى حدٍّ ما ، وفي هذه المرحلة يتقدم المستمع خطوة ويستدل بالأصوات المختلفة على مقاصد متنوعة نسبيّاً ويدرك أشياء خافية على الحواس ، ولكن دلالة الصوت على المقصود لا تزال عقليّة وطبيعيّة كما هو واضح ، وفي هذه الحال يدرك ذهن المستمع ـ ولا سيّما الإنسان ـ العلاقة بين الحادثة وصوتها الخاص بشكل من الأشكال قلّ أو كثر ، ثم يحكي ـ بصورة تدريجيّة ـ تلك الحوادث بالأصوات الملازمة لوجودها ، ونتيجة ذلك أن تتميز حروف الهجاء من بعضها وتظهر الكلمات المركبة ، وكما نلاحظ فإن عدداً كبيراً من الكلمات في اللغات المختلفة يكون حكاية لأصوات تظهر في الحوادث التي تقارنها تلك الأصوات ، ويؤثّر إلى حدٍّ كبير في هذا المجال استعمال الاشارة باليد والرأس والعين وسائر الأعضاء ، ويقارن هذه الأمور إنَّ الإنسان بمجرد سماعه للكلمة ، فإنه يتذكر الحادثة مباشرة ، فتخلي الدلالة العقليّة والطبيعية مكانها للدلالة اللفظيّة ، وعندما يظفر الإنسان بهذه الميّزة يكون متمتعاً بنعمة الكلام . حتى ينتهي الأمر بالإنسان إلى حدٍّ أنه أثناء التكلم أو الاستماع يكون غافلاً عن الألفاظ وملتفتاً فقط إلى المعاني وكأنه يقول المعنى أو يسمعه ، أي أنَّ المعنى قد أصبح هو اللفظ بحسب عقيدته ، ومن هنا يسري جمال المعنى وقبحه ، حبّه والنفور منه إلى

اللفظ ، وقد تنتقل صفة من معنى إلى لفظ ومن لفظ إلى معنىً آخر وهكذا . . .

وحينئذٍ يكون الاعتبار قد قام بمهمته وقد أصبح اللفظ عين المعنى بحسب الاعتبار .

وقد أدّى اختلاف البيئات التي أوجدها أفراد الإنسان بسبب الهجرة والانقسامات القوميّة من ناحية ، ووضع الألفاظ الجديدة لمواجهة الاحتياجات الطارئة بسبب تكامل الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى ، واختيار الأخف الأسهل من ناحية ثالثة ـ كلّ هذه الأمور قد أدّت إلى اشتقاق لغات مختلفة من لغة أصلية واحدة . وإلى ظهور لهجات متعددة في البيئات المختلفة .

وفي جميع الكلمات أصبح اللفظ ممثّلاً للمعنى ، بل أصبح نفس المعنى في ظرف الاعتبار ومجال التّفهيم والتّفهم .

الرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما

إن التأمل العميق في سلوك المجتمعات الإنسانية وحتى المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، وكذا دراسة التاريخ المنقول عن حياة الإنسان في المراحل القريبة نسبيّاً ، ودراسة الآثار التاريخية الأخرى للمراحل البعيدة والطويلة التي عاشها الإنسان بشكلٍ جماعيّ ـ كلّ هذه تبيّن لنا أنه بمقتضى غريزة وقريحة الاستخدام يقوم الأفراد الذين هم أقوى من الجميع في المجتمعات البدائيّة ـ ولا سيّما الذين يتمتعون بقدرة جسميّة وقوة إرادية أكثر ـ باستخدام الأفراد الآخرين في المجتمع ، تماماً مثل استغلالهم للموجودات الأخرى من جمادات ونباتات وحيوانات ، فيفرضون عليهم إرادتهم ، أي أنهم يوسعون وجودهم الفعّال لتحقيق نسبة بينهم وبين الآخرين تشبه نسبة الروح إلى البدن ، أو بعبارة أوضح ولعلّها أقدم نسبة الرأس إلى البدن .

فالقرائن تشير إلى أن الإنسان قد أدرك أهمية للرأس في البدن أكبر من أهمية القلب فيه ، وعلاوة على ذلك فإنه يكون أعلى منها جميعاً بحسب الحس ، ولهذا اقتبست من « الرأس » مثل هذه النسب من قبيل : رأس الخيط ، رأس الطريق ، رأس الجماعة ، رأس الجيش ، رأس السلسلة ، وغيرها .

ونتيجة لهذا الاعتبار فقد أعتبرت اللوازم الطبيعية لحقيقة هذه النسبة (نسبة الرأس إلى كلٍّ واحدٍ من الأعضاء الفعّالة وإلى مجموع البدن) من قبيل حكم المجتمع والانقياد الجماعيّ والانقياد الفرديّ ومجموعة من المقررات والرسوم والآداب التي تبيّن منصب الرئيس وتعدّ من مظاهر احترامه وتعظيمه ، مثل ألوان المجاملات والتواضع والعبادات الكبيرة والصغيرة التي تتناسب بشكل من الأشكال مع كمال المجتمع الفعلي .

ومن ناحية أخرى فإن اعتبار الرئاسة لّما كان وليد اعتبار المجتمع والعدالة الاجتماعيّة (كما ذكرنا ذلك آنفاً) فقد تمّ وضع مجموعة من الاعتبارات المناسبة لصالح المرؤوس وضد الرئيس وهي في الواقع جواب للاعتبارات التي هي لصالح الرئيس وضد المرؤوس ، ولما كانت هذه الاعتبارات لصالح المرؤوس وضد مصالح الرئيس فإن لها نسبة عكسيّة ـ من حيث القوة والضعف ـ مع القوة الرئيس وضعفه ، فكلّما كان منصب الرئاسة أقوى فإنَّ تأثير اعتبارات المرؤوس وحقوقه تكون أضعف ، وكلما كان ذلك أضعف تكون هذه الاعتبارات أقوى . وكذا قدرة المرؤوس وقوته فإنَّ لها تأثيراً عكسيّاً على اعتبارات الرئيس ومزاياه .

وبأقل التفات يستطيع الإنسان أن يفهم أن اعتبار الرئاسة هذا يستتبع اعتبارات كثيرة واسعة النطاق لا يهمّنا في هذا البحث تشخيص ماهيّتها ، ونكتفي باستعراضها بصورة مجملة كما فعلنا في نظائرها ، ولكنه يوجد من بين هذه اللوازم شيء يتميّز بأهمية كبيرة وتأثير عميق في المواضيع السابقة واللّاحقة وهو اعتبار الأمر والنّهي ولو احقهما .

الأمر والنهي والثواب والعقاب

إذا تـأملنا في الأمـر وطلب شيء من شخص آخر وجـدناه يعني ربط الارادة والرغبة بفعل الشخص الآخر ، ولّمـا كانت إرادة أي فـردٍ مريـد لا تتعلق ـ بحسب الـواقع ـ إلاّ بفعله أي بحـركات عضـلاتـه ، وكـذا فعـل الشخص الآخر فإنـه لا يمكن أن يكون متعلّقـاً إلاّ لإرادته بنفسـه ، إذن لا بدَّ أن يكون ربط المريد إرادتـه بفعل غـيره هو من قبيـل الاعتبار والادعـاء ليس غـير ، ومن هنا يصبح لاعتبـار تعلق الارادة ارتبـاط مبـاشر بـاعتبـار الرئاسة الذي فسرناه بأنه توسيـع لوجـود الذات وجعـل الآخرين جـزء من هـذا الوجـود ، وبالتـالي لا بدَّ من القـول أن الأمر عنـدما يـأمر فهـو يجعل المأمور جزء من وجوده وكأنه أحد أعضائه الفعّالـة ، إذن تكون النسبـة بين المأمور والفعـل هي نسبة الـوجوب (لا بـدَّ) ، كما أن النسبـة بين العضـو الفعّال للمريد والفعل الذي تعلقت به نسبة الوجـوب هي نسبة « الضرورة التكوينيّة » .

وبـالنـظر إلى أن الـوجـوب الحقيقيّ يختلف اختـلافـاً واضحـاً عن الوجوب الإعتباريّ من حيث القوة والضعف ، فاستشعار هـذا الضعف في الارادة الاعتباريّة والوجوب الاعتباريّ قد حمل الإنسان على اعتبار الجزاء ، أي اعتبار الثواب في حالة الـطاعة والامتثـال ، والحدُّ الأدنى منـه هو الثنـاء

والمدح والشكر ، واعتبار العقاب في حالة المخالفة والعصيان ، والدرجة الدنيا منه هي الذم واللوم والتّأنيب .

ولقوة الجزاء وضعفه أيضاً تناسب عكسيّ مع قوة منصب الأمر وضعفه ، أي كلّما كان الأمر أقوى فإن اعتبار جزاء الموافقة يكون أضعف واعتبار جزاء المخالفة يكون أقوى ، وكلّما كان الأمر أضعف فإن اعتبار جزاء الموافقة يصبح أقوى واعتبار جزاء المخالفة يغدو أضعف .

ومع هذا فإن المعروف هو أن جزاء الموافقة ليس واجباً ، لأنه من لوازم آمريّة الأمر أي رئاسة الرئيس ، ولكن جزاء المخالفة بمعنى استحقاق المأمور المتمرّد لازم وضروريّ وإن كانت فعلية الجزاء متوقفة على إرادة الأمر .

وفي هذه المرحلة تكون الطاعة والمعصية بالنسبة للإرادة الاعتباريّة (الأمر) قد اعتبرتا حسب الانقياد الحقيقيّ والعصيان الواقعيّ ، أي أن الطاعة مأخوذة من المطاوعة وقبول التأثير الخارجيّ ، والمعصية مأخوذة من العصيان وعدم قبول التأثير الخارجي .

وبناء على هذا تصبح نسبة الطاعة إلى كلِّ امتثال معيّن لأمر خاص هي نسبة الكليّ إلى أفراده ، وكذا نسبة المعصية إلى كلِّ تمرّد خاص .

أما النسبة بين الطاعة والمأمورة فهي نسبة الوجوب ، كما أنَّ النسبة بين الفعل (متعلق الأمر) والمأمور أيضاً هي نسبة الوجوب .

ولّما كان الإنسان يستعمل الطاعة والوجوب ـ بحسب فطرته ـ في مورد الرئاسة والأمر لذا فإنه كلّما وجد وجوب الطاعة فإنه يعتقد بوجود « الأمر » ويثبت وجود الأمر والحاكم أيضاً .

كما أن تنفيذ مقتضيات الغرائز والعواطف مثل مقتضيات الرغبة

الجنسيّة أو الصداقة أو العداوة نعتبره طاعـة لحكم الغريـزة وأمرهـا ، وكذا أداء الأمـور الواردة في الشرائـع السماويّـة فإننـا نعدّه امتثـالاً لأمر الشرع ، ومطابقة العمل لنصوص أحد القوانـين المدنيـة نعتبره طـاعة لحكم القـانون وأمره ، وتوجد مجموعة من الأمور التي تحكم الفطرة بضرورتها ويكمن فيها صلاح المجتمع مع تكامل الفرد ، ونحن نسمّيها بالأحكام والأوامر العقليّـة ونعتبر القيام بهـا طاعـة للأوامـر العقليّة (أو طـاعة لأمـر الضمير) ونعتقـد بوجود مجازات فيها من شكر أو تأنيب .

إذا أحـطنا بـأطراف هـذا الموضـوع فسـوف نجـد أن هـذه المفـاهيم الإعتباريّة والأفكار التي صاغها الإنسان كالبحر العميق الـذي يغطي جميـع إدراكاتنا وقد نفذ إلى أعـماق أفكارنـا قد كـان لها أصـل واحد هـو الرئـاسة والمرؤوسيّة ، وليس لها إلاّ قوة فعّالة واحـدة هي أصل الإستخـدام السابق الذكر .

وكلّ فكرة حديثة تقود إلى تكامل المجتمع وكل تخطيط جـديد يقـترح إنما هو يقتفي عملاً قام به الإنسان بحسب فطرته الأوّلية ، وهو ينسـج على أساس ذلك النموذج الأولي .

وواضح أنّ هذه جميعـاً نماذج مبيّنـة للنظام الحقيقيّ للعلّيـة والمعلوليّة الذي يتجلى حتى في الأفكار الاعتباريّة .

والحديث في اعتبار النهي كالحديث الذي قدمناه حول اعتبـار الأمر ، سـوى أن الاعتبـار الأوّلي (النهي) لا ينبغي تفسـيره بـاعتبـار تعلق الإرادة بترك الفعل ، لأن الإنسان عندما لا يفعل شيئاً بإرادتـه وقصده فـإن حقيقة إرادته لم تتعلق بعدم الفعـل وتركـه ، فالإرادة ليست قـابلة للتعلق بالعـدم وإنما حقيقة اعتبـار النهي هي اعتبار عـدم تعلق الإرادة بالفعـل ، ولكن لمّا

كان الإنسان دائماً يريد فعلاً آخر مكان عدم إرادة فعل ما ، فإن التفات الناس ينصرف إلى هذا الشيء ويتصورون أن الإنسان قد أراد عدم الفعل .

وعلى أي حال فبعد تحقّق اعتبار النهي تجعل اعتبارات فرعيّة له حسب المناسبة وما يقتضيه معناه كما كان ذلك لازماً في الأمر . فبين الشخص المنهي والفعل المنهي عنه نسبة (مثل نسبة وجوب الترك) تسمى بالحرمة ، كما كانت في الأمر نسبة تسمى بالوجوب، ويظهر أيضاً الثواب والعقاب والمدح والذم بالخواصّ والكيفيات التي مرّ ذكرها في الأمر .

ويجب أن نعلم : أن نسبة الوجوب (لا بدَّ) في جميع الاعتباريّات مأخوذة من الوجوب أو الضرورة الخارجيّة كما ذكرنا ذلك في مطلع هذه المقالة . ولهذا فإن نسبة الحرمة مأخوذة أيضاً من ضرورة العدم ، ومن المؤكّد أنه في المكان الذي ليس فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم فإنَّ نسبة الطرفين هي الموجودة والمعتبرة ، وهي التي تسمى « الإباحة » ، وبهذه النسب الثلاث (الوجوب ـ الحرمة ـ الإباحة) تتم مطابقة الاعتبار للحقيقة ، إلَّا أنه توجد بين العقلاء وأبناء المجتمع نسبتان أخريان هما الاستحباب والكراهة ، وتعني الأولى رجحان الفعل وتعني الثانية رجحان الترك ، وهاتان النسبتان ليستا مأخوذتين من الواقع والخارج بشكل مباشر كما هو واضح ، لأن كلّ ما هو متحقق في الخارج فإنه يتميز بنسبة الضرورة .

أجل قد يتّصف فعل بالرجحان في ظرف العلم ، وهي صفة الفعل الذي خرج من مرحلة التساوي ولم يصل إلى حدِّ الضرورة ، وعندئذٍ إذا تعلّقت هذه النسبة بالفعل فستصبح رجحان الفعل (الاستحباب) وإن

تعلقت بالترك فستكون رجحان الترك (الكراهـة) ، وفي نفس الوقت فـإن هاتين النسبتين (الاستحباب والكراهة) يشيع استعمالهـما بين النـاس جنباً إلى جنب مع النسب الثلاث الأخرى (الوجوب والحرمة والإباحة) .

(٤)

الاعتبارات في حالة تساوي الطرفين

إن لـدينا أيضـاً مجمـوعـة من الاعتبـارات التي لـوحظ فيهـا تسـاوي الطرفين وهي معتبرة للأفراد المتساوين (لا رئاسة بينهم ولا مرؤوسية) وقد دفعت إليها حاجـة المجتمع ، مثـل ألوان المبـادلات والارتباطـات والحقوق الاجتماعية المتعادلة ممّا لا يحتاج إلى شرح مفصّل .

ولا بدَّ من الالتفات إلى أن اعتباريّات باب الرئاسة والمرؤوسية يجري استعمالها أيضاً في هذا الباب ، من قبيل الأمـر والنهي والثواب والعقـاب . وكلٌّ ما هناك هو أن الأمر والنهي في هذا الباب ليسا مولويـين بل يعتمـدان على حسن الفعل وقبحه ، وكذا الجزاء فإنه يعتمد على نفس الفعل ، ولهذا لا تسمى هـذه الأوامـر والنـواهي بـالمـولـويـة بـل يـطلق عليهـا اسم « الارشـادية » ، أي أن هـذه الأوامر والنـواهي تهـدي وتـرشـد إلى فـائـدة الفعـل ، فنقول مثـلاً أفعل هـذا الفعل حتى تـظفـر بـالسعـادة أو الفـائـدة الكذائيّة .

علاقة الاعتباريات بالحقائق المترتبة عليها
أو
كيفية ارتباط علوم الإنسان المجعولة بخصائصها الواقعية

كما ذكرنا في بداية هذه المقالة فإن بحثنا في العلوم الاعتباريّة يكون على ثلاثة أقسام :

١ ـ كيفيّة ظهور العلم الاعتباريّ من الإنسان .

٢ ـ كيفيّة ظهور الكثرة في العلوم الاعتباريّة (الانقسامات) .

٣ ـ كيفيّة ارتباط العلوم الاعتباريّة بآثارها الواقعيّة والحقيقيّة ، أي بالأعمال الخارجيّة لوجود الإنسان .

فالإنسان عندما يقطع هذه المراحل الثلاث فإنه يكون قد أوصل نفسه إلى الحقائق أي إلى خواصّه الواقعية ، وبعبارة أخرى فهو يوسط العلوم التي هي صنيعته ويتكامل بحقائق التكامل .

وكلّ ما دار من حديث لحدِّ الآن فهو يتعلق بالقسمين الأولين من هذه الثلاثة ، ونحاول الآن إلقاء بعض الضوء ـ بالمقدار الذي يسمح به المجال في هذه المقالة ـ على القسم الثالث .

في البدء نحتاج إلى مقدمة نذكر فيها أنه لا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار النظريات التالية :

١ ـ إلى الحدِّ الذي انتهت إليه مشاهداتنا وتجاربنا في عالم المادة فإن

جميع الموجودات التي تمّت دراستها نشطة وفعّالة في إطار وجودها ، ولم نلاحظ موجوداً غير فعّال .

٢ ـ إن نشاط أيّ موجودٍ يكون مناسباً وملائماً لوجوده (لصالح وجوده وبقائه) ، ومن هنا فنحن لا نعرف موجوداً يخطو نحو عدمه أو ضرره ، وتحتاج هذه النظرية إلى توضيح ، وقد قدّمنا في البحوث الآنفة توضيحاً كافياً في هذا المجال .

٣ ـ يتم هذا النشاط دائماً بوساطة الحركة (ألوان الحركات التي يقوم بها كلّ موجود وهي متناسبة مع ذاته) التي يؤدّيها كلّ موجود فعّال وينال الغاية من تلك الحركة التي هي كماله ، وبذلك فهو يكمّل وجوده (من الواضح أن وجوده ليس مستثنى من قانون الحركة ، وسوف نثبت ـ بعون الله ـ في المقالات اللّاحقة أنه متحرك بالحركة الجوهرية ، ونسمع اليوم على ألسنة العلماء المعاصرين فرضيّة تقول : عالم الطبيعة = الحركة) .

٤ ـ بعض الموجودات تقوم بهذا النشاط والحركة التكامليّة عن طريق العلم (التفكير) ، والقدر المتيقن أن الإنسان من هذه الفئة ، وسائر أنواع الحيوان أيضاً منها تقريباً أو تحقيقاً .

ومن الواضح أنه لا ينبغي تصوّر كون جميع الحركات التي تتحقّق في إطار وجود الإنسان أو سائر الحيوانات حادثة عن طريق العلم ، أي لا يمكن إقامة البرهان لإثبات أن جميع حركات الإنسان ـ طبيعيّة كانت أم إراديّة ـ علميّة وتؤدّي عن طريق العلم ، وإن كان إنكار ذلك أيضاً لا يمكن إثباته ، لأننا بتأمل بسيط ندرك فرقاً واضحاً بين نشاط الأجهزة الداخلية من هضم ونمو من ناحية والكلام والنظر والأكل من ناحية أخرى ، ففي القسم الأول وإن كنا أحياناً نظفر بالعلم بوجود العمل ،

ولكن وجود هذا العلم وعدمه لا يؤثّر إطلاقاً في العمل ، ولكنه في القسم الثاني إذا انعدم فإن العمل لا يوجد أيضاً

إذن العلم (التفكير) من الوسائل العامة التي يستخدمها جنس الحيوان للقيام بأعماله ونشاطاته الخاصة به ، أي أن ارتباطه بحركاته ومتعلق حركاته (المادة) يكون عن طريق العلم .

٥ ـ إن العلم الذي هو الوسيلة المباشرة للاستكمال الفعليّ للإنسان وسائر الحيوانات هو العلم الاعتباري لا العلم الحقيقي .

توضيح هذه النظرية : كما مرّ علينا في أول هذه المقالة فإن كون العلم وسيلة لنشاط الإنسان يحصل عن هذا الطريق .

وهو أن العلم يكشف للإنسان ما وراءه والخارج عنه ليدركه ، ولا شكّ أنَّ إدراك ما وراء العلم يكون لغاية تمييز الإنسان كماله (أي أنه يعرف الشيء الذي يرفع حاجته ويسدّ نقصه ويميّزه عن غيره) ، ولهذا يضطر الإنسان ليخلط طلبات قواه الفعّالة ـ التي هي مظاهر لاحتياجه وطلبه للكمال ـ بالعلم والادراك ، ثم يربط تلك الطلبات بالمادة الخارجية ويطبق صورتها على المادة حتى تتصل بها قواه الفعّالة بوساطة الحركات المتنوعة. وها هنا ترتبط قوة الإنسان الفعّالة بالمادة التي تتعلق بها فعاليته .

وكما أشرنا من قبل فإن هذه العلوم ـ التي تكون رابطاً بين الإنسان وحركاته الفعلية ـ هي العلوم الاعتبارية لا العلوم الحقيقية ، وإن كانت العلوم الحقيقية أيضاً لا يمكن الاستغناء عنها ، لأنه كما أثبتنا ذلك فإن الاعتبار لا يكون من دون وجود الحقيقة المحض ، مثلاً عندما نشرب الماء ، لا بدّ أولاً أن نشاهد الصورة الإحساسيّة للعطش من جهاز الهضم ، ثم تتجلى منها الرغبة في الارتواء فنستعمل نسبة الوجوب

والضرورة بيننا وبين الارتواء ، ولما كنّا نعهد هذه الميّزة في الماء ، إما بالتجربة وإما بالتّعلم من الآخرين ، لذا فإننا نضفي على الماء صورة المطلوب والمحقّق للارتواء ، ثم نجعل نسبة الوجوب بيننا وبين الحركة الخاصة التي تستطيع توفير تناول الماء ، وفي هذه الحال تكون القوة الفعّالة وحركتها (الفعل الخاص) .

ولو لم يكن جهاز تطبيق وتوسيط الوجوب فإن العلوم والإدراكات الحقيقيّة في مورد الماء لا توجد الفعل ، لا في الوقت الذي كان فيه الإنسان بدائيّاً أو طفلاً وهو لا يعرف اسم الماء بل كان يرى الماء فحسب ، ولا في العصر الذي عرف فيه أن الماء هو العنصر الوحيد الذي تركب منه كلّ العالم ، ولا في الوقت الذي سمع فيه من اليونانيين أن الماء هو أحد العناصر الأربعة ، ولا في العصر الذي تم فيه إثبات أن الماء مركّب ـ مثل سائر المركبات ـ من الأوكسجين والهيدروجين بنسبة ٣٣٪ و ٦٦٪ .

ولو أننا قمنا ـ بعنوان التجربة ـ بحذف أحد أجزاء جهاز تطبيق وتوسيط الوجوب فإن نشاط القوة الفعّالة سيتوقف ، مثلاً لو أن جهاز الهضم لم يشعر بالعطش، أو أنه أحسّ بالعطش ولكنه ـ لانشغاله في مجال آخر ـ لم يفكر في الارتواء ، أو أنه فكّر فيه ولكنه ـ لوجود محذور مزاجي أو خارجي ـ لم ير الارتواء ضرورياً الآن ، أو أنه كان يتمتع بهذه الأمور جميعاً ولكنه ـ لعدم الماء ـ لم يحقّق نسبة الوجوب بينه وبين فعله (الحركة الخاصة) ، ففي هذه الصور جميعاً لا توجد الحركة ولا النشاط .

ومن هنا يتّضح أن الإنسان لا يتوقف أبداً عن الحركة والنشاط بعد إدراكه لوجوب الفعل ، كما إذا كانت لنا في بعض الموارد ملكة عمل ما مثل ملكة التكلم فإننا لا نكون بحاجة إلى التفكير ولا سيّما في صفت

الحروف بعد بدء الكلام ، وكذا في المجالات التي لا يظهر في المخيّلة سوى فكرة واحدة تتعلق بمورد الفعل وذلك لإعراض محلّية خاصة ، مثل الإنسان غير المتمرّس ، وفجأة يجد نفسه على قمة جدار يرتفع عن الأرض خمسين متراً أو على رأس منارة شاهقة جداً فمن البديهيّ أنه ـ لشدة خوفه ـ لا يفكر إلا بالسقوط ، وبالتالي فإنه يسقط ، أو مثل شخص يفاجأ برؤية أسد هائج فهو إن خطرت في ذهنه فكرة الفرار فإنه يفرّ من دون توقف ، وإن ملأت نفسه هيبة الأسد فإنه يتسمّر في مكانه ويغفل عن الفرار تماماً ، وإن دهشته فكرة هدف الأسد وافتراسه أو عدم افتراسه له فإنه سيصبح مسحّراً له ويتّبعه خطوة بخطوة ويسمى بـ« المستسبع » .

إن مثل هذه الحركات هي بشكل عام أفعال اختيارية وإرادية ، وفي هذه الموارد لا يوجد أمام القوة الفعّالة سوى فكرة واحدة ولهذا تتعينّ نسبة الوجوب فيقوم الإنسان بالعمل بإرادته واختياره .

وأحياناً عندما يحتاج الإنسان إلى التفكير والتروي لإنجاز فعله الإرادي ـ كما يحدث ذلك في أغلب أفعالنا ـ ففي الواقع هو أن الإنسان يبحث عن عنوان من بين العناوين المختلفة القابلة للانطباق على الفعل ، وبحصول الانطباق يظفر الفعل بنسبة الوجوب المطلق (بلا تقييد) ، ويتّضح هذا الأمر بشكل أكبر بالعودة إلى حديثنا السابق في موضوع اعتبار الوجوب .

وكذا في الموارد التي نتصور فيها لأول وهلة أن الفاعل المختار أصبح فيها مجبراً ، مثل الشخص الذي يهدّد بالقتل إذا لم يفعل شيئاً معيناً . ففي الحقيقة هي أن الشخص الذي يفرض شيئاً بهذا الشكل فهو يجعل الامتناع عن الفعل ملازماً للقتل ، ومن هنا فإن الفاعل لا يفكر في « الامتناع عن

الفعل » بل يجد نفسه أمام فكرة واحدة وهي فكرة « الفعل » ، ولا يبقى عندئذ موضوع للترك ، وكما هو واضح فالفاعل في هذه الصورة يتمتع بإرادة الفعل واختياره ، وإن كان اختياره للفعل قد تمّ عن طريق الإضطرار ، أي لم يكن له بدٌّ من اختياره حيث إن الطرف المقابل للفعل محظور عليه .

ولا يتنافى هذا القول مع ما يؤكده العقلاء من أن الفعل الجبريّ لا يعتبر مستنداً إلى اختيار الفاعل ، ولهذا يسقطون عنه استحقاق الثواب والعقاب ، كما أن كون الفعل اختياريّاً لا يتنافى مع ما ذكرناه في بداية الحديث من كون صدور الفعل من القوة الفعالة ضروريّاً في حالة التشخيص .

ولموضوع الجبر والاختيار نتائج علمية كثيرة ولكننا نحجم عن ذكرها لأنها خارجة عن أهداف هذه المقالة ، وبهذا نختتم هذه المقالة والله من وراء القصد والحمد لله رب العالمين .

قائمة بالمسائل التي شرحناها في هذه المقالة

١ ـ هناك مجموعة من العلم التي ليس لها مطابق خارج التوهم (الاعتباريّات) .

٢ ـ العلوم الاعتباريّة تكون تابعة للإحساسات الباطنيّة .

٣ ـ كلّ اعتبار هو حقيقة .

٤ ـ لا تكون العلوم الاعتباريّة بلا آثار خارجية .

٥ ـ معرّف الاعتبار هو اعطاء حدّ شيء لشيء آخر .

٦ ـ لا يجري البرهان في مورد الاعتباريّات .

٧ ـ قد ينتج العلم الاعتباريّ علماً اعتباريّاً آخر .

٨ ـ يقوم الإنسان بصياغة مجموعة من العلوم الاعتباريّة بوساطة أعمال قواه الفعّالة .

٩ ـ إن العلامة التي تعرف بها اعتباريّة علم ما هي أننا نستطيع إدخال نسبة الوجوب (لا بدّ) عليه .

١٠ ـ الاعتباريّات على قسمين : الاعتباريّات بالمعنى الأعمّ والاعتباريّات بالمعنى الأخص :

١١ ـ الاعتباريّات الاجتماعية على قسمين :

أ ـ الاعتباريّات العامة الثابتة .

ب ـ الاعتباريّات القابلة للتغيير .

١٢ ـ تنقسم الاعتباريّات بالمعنى الأخص بتقسيم آخر على قسمين :

أ ـ الإعتباريّات السابقة للمجتمع .

ب ـ الاعتباريّات اللاّحقة للمجتمع .

١٣ ـ الوجوب من الاعتبارات السابقة للمجتمع .

١٤ ـ الوجوب هو أول اعتبار .

١٥ ـ الحسن والقبح من الاعتبارات السابقة للمجتمع .

١٦ ـ اختيار الأخف الأسهل أيضاً من الاعتبارات السابقة للمجتمع .

١٧ ـ أصل الاستخدام والمجتمع .

١٨ ـ اعتبار العلم سابق للمجتمع .

١٩ ـ اعتبار الظنّ الاطمئناني .

٢٠ ـ اعتبار وظيفة الإنسان عند فقدان العلم .

٢١ ـ نستطيع التصرف في بعض الاعتباريات عن طريق البعض الاخر أو نسقط بعض الاعتبارات الثابتة .

٢٢ ـ إن تغيير الاعتبار هو أحد الاعتبارات العامة ..

٢٣ ـ الاعتباريات اللاّحقة للمجتمع :

(١) الملك .

٢٤ ـ اعتبار الرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما .

٢٥ ـ اعتبار الأمر ولوازمه .

٢٦ ـ ينقسم الأمر على قسمين :

أ ـ الأمر العقلي .

ب ـ الأمر غير العقلي .

٢٧ ـ النهي .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

